فانا اعزّ الله انصاره مع انه لا مكرمة الا وهو لها حايز ولا محمدة الا وهو
لها فايز متعيّنين في هذا العصر بانه متعيّن بتربية العلم واهله فلا سلب
الله اهل العلم ظلّه ولا اعدمهم انعامه وفضله شعر من قال امين
ابقى الله مهجته فان هذا دعاء يشمل البشرا فلما كانت الشروح لا
يذكر الا بالاضافة الى المتون لم افرد له اسما وكان انا الشارح في حل الكتاب
متوكلا على الله العزيز الوهاب وملهم الصواب فانه المرجع والمآب

قال الحمد لمن وجب وجوده وبقاؤه اقول الخطبة مستغنية عن الشرح

قال وبعد فمقصود الكتاب الخ اقول مقصود الكتاب مرتب على مقدمة
اعني ما يتوقف عليه المباحث الاتية الكلامية وهو المباحث المتعلقة بالنظر
وعلى ثلثة كتب الاول في [illegible] الكتاب في الالهيات الثالث في النبوات لان المبحوث
عنه فيه ان كان ما يتوقف عليه المسائل الكلامية فهو المقدمة والا فان كان البحث عن
الممكنات فهو الكتاب الاول والا فان كان البحث عن الواجب وما يتعلق به فهو الكتاب الثاني
والا فهو الكتاب الثالث وفيه نظر قال اما المقدمة ففي مباحث تتعلق بالنظر
وفيها فصول اقول انما كانت المباحث المتعلقة بالنظر مقدمة للمباحث الكلامية
الاتية لان اليقين في المسائل الكلامية انما يحصل بالعلم بصحة النظر المثبت لها وفساد
النظر المثبت لما ينافيها ولا يحصل الوقوف عليهما الا بعد العلم بالمباحث المتعلقة
بالنظر فلا جرم كانت مقدمة للمقصود قال الفصل الاول الخ اقول العلم

بازدید شد
۱۳۸۱

بازرسی
۳۷-۶۳

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
اسم کتاب شرح طوالع الانوار
مؤلف
موضوع تألیف اصول
نمره دفتر ۲۷۸ / ۹۳
مؤسسه ۱۳۰۲

کتابخانه مجلس شورای ملی
تأسیس ۱۳۰۲

بالمبادي منها ما يتوقف عليه مباحث الطر وهو العقل واقسامه وما يتبعه الطر له ا
عرفت هذا فنقول اعلم ان تعقل الشي وحده من غير حكم عليه بنفي او اثبات يسمى
تصورا وتعقل الشي مع الحكم عليه بالنفي او الاثبات يسمى تصديقا والحكم اسناد امر الى آخر
وهذا التوجيه اولى لانه لا يكون تصور الطرفين تصورا او تيسر بان تصور المحكوم عليه مع الحكم
فقد يسمى تصديقا وهكذا ما لا يذهب البداهة وبنا قضى ما ذكر من مثال التصديق
البداهي له يشهد ذلك بان التصديق هو الحكم فقط بل العبارة الصحيحة ما ذكرناه
في الايضاح وكل واحد من التصور والتصديق ينقسم الى بداهي وهو ما لا يتوقف
حصوله على الفعل على فكر ونظر مثال الاول من التصورات تصور الوجود والعدم و
من التصديقات الحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان والى كسبي وهو ما كان
في حصوله الى فكر ونظر مثال الاول من التصورات تصور الملك والجن ومن التصديقات
العلم بحدوث العالم وقدم الصانع واعلم انه لو مثل التصور الضروري بتصور
الحرارة لكان اولى لانهم اختلفوا في بداهة الوجود والعدم وانما انحصرت
التصورات والتصديقات الى البداهي والكسبي لانه لو كان التصورات والتصديقات
باسرها ضرورية اي بديهية لما جهلنا شيئا كما وقفت من معنى البداهي لكنا نجهل كثيرا
منها فيلزم انتفاء كون الكل بديهيا ولو كانت باسرها مكتسبة لما حصل لنا شي
من المطالب النظرية سواء كان ذلك مطلوبا تصوريا او تصديقيا لو حاولنا تحصيل
مطلوب نظري فذلك الا يمكن اكتسابه حتى من معارف لنا سابقة عليه في العلم فلو كانت

٢

وهو الرسم الناقص كتعريف الانسان بالموجود الضاحك والثالث وهو ان
يكون المعرف مركبا من الداخل والخارج ان كان المميز داخلا والمشترك خارجا
يسمى حدا ناقصا ايضا كتعريف الانسان بالماشي الناطق وان كان بالعكس بان يكون
المميز خارجا والمشترك داخلا كما اذا ركب من الجنس والخاصة يسمى رسما تاما كتعريف
للانسان بالحيوان الضاحك وقد يظهر لك انه يلزم ان يكون تعريف الانسان بالجسم
الضاحك رسما تاما وليس كذلك لان الرسم التام هو المركب من الجنس القريب
والخاصة واعلم ان في قوله والاول اما ان يكون جميع اجزائه شاملا لقسم
الاول وهو ان يكون المعرف داخلا في المعرف والداخل في الشي لا يكون
جميع اجزائه فانه يصدق على المركب من جميع الاجزاء الاجزاء المادية كالجنس
والفصل القريبين وهي داخلة في الماهية مع ان الحد التام لا يحصل الا
المادية فقط والا لكان قولنا في تعريف الانسان هو حيوان حدا تاما وليس
كذلك قال والمعترض عليه بان مجموع اجزاء الشي عينه اقول اعترض على جواز
التعريف باعتبار القسم الاول انه التعريف محال لان تعريف الشي ان كان بمجموع اجزائه
يلزم تعريف الشي بنفسه لان مجموع اجزاء الشي عينه وان كان ببعض اجزائه
فذلك الجزء ان تعرف الشي له اعرف شيئا من اجزائه لانه لو لم يعرف شيئا من اجزائه
لم يكن ذلك الجزء معرفا له ولا اعرف سلبيا من اجزائه فذلك الجزء الموقوف لانه المعرف
نفس الجزء الموقوف فيلزم تعريف الشي بنفسه وان لا يكون الجزء المعرف

خارجا عنه فيلزم التعريف بالامر الخارج وهو ممنوع لان الخارج عن الشيء انما يعرفه لو كان
الشيء لغا لم اختصاصه بذلك الشيء اي يعلم ان الخارج ثابت له دون جميع ما عداه
لكنه لو لم يعرف الاختصاص لم يعتبر المعرف بما عداه لجواز اشتراكه الحمل والكلام
ولصدق فان الاختصاص يتوقف على امور وذلك السبب اعلام الوقد وحيا موقوف
ما يغايره من الامور الغير المتناهية وذلك يستلزم الاحاطة بما لا يتناهى وفي كل
نحو الكلام المطلوب بالتعريف ان كان مشعورا به امتنع تحصيله لامتناع تحصيل
الحاصل وان لم يكن مشعورا به امتنع طلبه لامتناع طلب ما لم يخطر بالبال
قال واجيب اقول اجيب عن الاعتراض الاول بانا لا نسلم ان جميع اجزاء الشيء
نفسه حتى يستحيل تعريف الشيء به لان اجزاؤه متقدم على الكل بالطبع والاشياء التي
للكل ولعدمها متقدم على شيء امتنع ان تكون نفسه ومعرفا به والحكم لان معرفة وجود
انه رابع لا مدخل له في الجواب وبان معرفة الشيء ليس توجيها بان يعرف شيئا منه
اجزائه حتى يمتنع تعريف الشيء ببعض اجزائه لجواز استغناء الاجزاء باسرها عن التعريف
واحتياج المجموع من حيث هو مجموع اليه وبان تعريف الموصوف اي المعرف
بالامر الخارجي يتوقف على كون الوصف المعرف بحيث يلزم من تصوره تصور الموصوف
بعينه وكون الوصف المعرف بهذه الحيثية يتوقف على اختصاص الوصف بالموصوف
وشموله لجميع افراد الموصوف في نفس الامر لا المكتفى به في الرسم مع
اي في البينة الاستلزام لموصوفها الشامل لجميع افراده لا على العلم بالاختصاص

٣

والشمول حتى يمتنع التعريف بالامر الخارجي ويلزم العدد والاحاطة بما لا يتناهى
والجواب عن الاول ضعيف لان مجموع اجزاء الشيء نفسه ومجموع الاجزاء ليس
متقدما عليه لان تقدم كل واحد من الاجزاء لا يقتضي تقدم الكل من حيث
هو كل ومجموع لعدم الحكم بالمغايرة بين الشيء ومجموع اجزائه وكذا الثاني
لان معرفة الشيء لكنه لا يعرف بعض اجزائه لو كانت الاجزاء باسرها حتى
الجزء الصوري غنية عن التعريف معلومة لكانت الماهية معلومة له لو لم يعلم
الماهية عند العلم بجميع اجزائه لم يفد التحديد ماهية المحدود ضرورة لكنه مفيد
عندكم وكذا الثالث لان الخارج من غير العلم باختصاصه بالشيء و
لا يستلزم تصوره تصور الشيء لانه لو استلزم تصوره تصور الشيء
فان كان اللازم الخارجي متصورا لكان الملزوم متصورا فاستغنى عن
التعريف وان لم يكن متصورا امتنع التعريف به لامتناع التعريف بالمجهول
وفيه نظر لجواز ان يكون مقصود المجيب ان يكون السائل ذاهلا
عنه فلا يلزم ذلك فعلم بان ما ذكره ليس بجواب بل الجواب هو ان يقال
لم لا يجوز التعريف ببعض الاجزاء مع انه لا يعرف شيئا من اجزائه قوله لو كانت
الاجزاء باسرها معلومة لكانت الماهية معلومة قلنا لا نم قوله والا لم يفد التحديد
قلنا لا نم لجواز ان تكون الاجزاء مع انفرادها معلومة والتحديد استحضار تلك
الاجزاء مجموعة بحيث تحصل في الذهن صورة مطابقة للمحدود ولا يلزم من عدم

احاطة العلم بالاجزاء على التفرد كالعلم بالماهية عند احاطة التحديد ايا هو كون الرسم
له الكلى مركبا انما يفيد لو اشتمل العرضيات او الذاتيات مع العرضيات
بتلك الحيثية واما الرسم بالمفرد فلا يفيد له الرسم من الاقوال الشارحة و
القول الشارح من اقسام النظر والنظر انما هو ترتيب امور معلومة
كما عرفت فلا يكون مفردا واجيب عن الاعتراض الكاتبان المطلوب مشعور به
ببعض اعتباراته اى هو معلوم بوجه دون وجه والطلب انما يتوجه
نحوه فلا استحالة كما في طلب ماهية الملك والجن قال الثالث في بيان ما يعرف
اقول البحث الثالث فيما يعرف من الماهيات ويعرف به اى الماهية
تصلح لان يعرف ماهيتها تصلح لان يعرف بها لما عرفت هذا فنقول الماهية
اما ان يكون بسيطة وهى التى لا اجزاء لها او يكون مركبة وهى التى لها اجزاء وكل
واحد منهما اما ان يتركب عنه غيره او لا يتركب عنه فهذه اربعة اقسام الاول
البسيط الذى لا يتركب عنه غيره لا يحد لكونه غير مركب ولا يحد به غيره لكونه
ليس جزءا لغيره كالواجب فانه بسيط وليس جزءا لغيره الثانى البسيط الذى يتركب
عنه غيره وهو البسيط الذى ينتهى اليه المركب عند التحليل لا يحد به لكونه جزء
لغيره ولا يحد لكونه غير مركب كالجوهر فانه بسيط وجزء لغيره وهو الجسم الثالث
المركب الذى لا يتركب عنه غيره يحد لكونه ذا جزء ولا يحد به لكونه ليس جزءا لغيره كا
فانه مركب من الحيوان والناطق وليس جزءا لغيره الرابع المركب الذى يتركب

انما قسم اولا المعرف الى الاقسام واولا الحد الى الانواع واولا العكس الى الاصناف
لان تمايز الاصناف بعضها عن البعض بالعوارض فقط وتمايز الاشكال
كذلك لاشتراكها في الحدود التى هى اركان العكس وامتيازها باختلاف
(اى الاصغر والاوسط والاكبر)
اوضاعها التى هى كالجزء بماهيتها ويؤيده قول العلامة المحقق نصير
الملة والدين فى شرح الاشارات في قسمة العكس الى الاشكال وهذه
قسمة بحسب العوارض فقال في اصناف العكس وتمايز الانواع بعضها
عن البعض انما يكون بالذاتيات وماهية الحد كذلك لاختلافها في الحدود التى
اركان الحد وهى حدوده التى هى بمنزلة الذاتيات فقال في انواع الحد وتمايز
الاقسام بعضها عن البعض قد يكون بالذاتيات وقد يكون بالعرضيات
وتمايز المعرفات كذلك قد يكون بالذاتيات كما فى الحد التام والناقص وقد
يكون بالعوارض كما في الرسوم الناقصة وقد يكون بهما كما في الحد والرسم فقال
في اقسام المعرف قال العكس آه اقول العكس قول مؤلف من قضايا
متى سلمت لزم من ذلك القول المؤلف لذاته قول آخر فقوله مؤلف من قضايا
يخرج القضية الواحدة المستلزمة لعكسها وعكس نقيضها وكذب نقيضها
وقوله متى سلمت ليدخل فيه العكس المؤلف من الاقوال الكاذبة وقوله
لذاته اى لا يكون بواسطة مقدمة اجنبية وهى التى تكون مذكورة في العكس لا
بالقوة ولا بالفعل او بواسطة مقدمة مذكورة بالقوة مغايرة لطرف الحدود

العكس والاول وهو ما يلزمه قول آخر بواسطة مقدمة اخرى اجنبية كقولنا
ا مساو لب وب مساو لج فانه يلزم ا مساو لج لكن لا لذاته بل بواسطة قولنا
وكل ما هو مساو لب فهو مساو لج لان ب مساو لج وهو واسطة ولما يلزم هذا
القياس بواسطة هذا القول وهو غير مذكور في القياس لا بالقوة ولا بالفعل
والثاني وهو ما يلزمه قول آخر بواسطة مقدمة مذكورة بالقوة مغايرة الطرفين
لحدود القياس هو ما يلزمه بواسطة عكس نقيض احد المقدمتين كقولنا جزء
الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ار
ارتفاع الجوهر فانه يلزمه قولنا جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض الكبرى وهو
قولنا وكل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر جوهر وقوله قول آخر احتراز
عن نتيجة المقدمتين كيف كان فانه يستلزم لكل المقدمتين مع انه ليس بعكس بالنسبة
اليها والقياس اما ان يشتمل النتيجة او نقيضها بالفعل ويسمى استثنائيا كقولنا
ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان ينتج فهو حيوان لكنه ليس بحيوان
ينتج لكنه ليس بانسان فالنتيجة فيهما لم يشتمل التالي او نقيض المقدم او لا يشتملها
وينتج اقترانيا اقول والاولى ان يقول الاول العكس المستوي وهو الاستدلال
بوجود الملزوم على وجود اللازم كما في المثال الاول والاستدلال بعدم اللازم
على عدم الملزوم كما في المثال الثاني او يستدل بوجود احد المعاندين على عدم الآخر
كقولنا هذا العدد اما زوج واما فرد لكنه زوج فلا يكون فردا لكنه فرد فلا يكون

٨

زوجا وقولنا هذا الشيء اما ان يكون حجرا او شجرا لكنه شجر فلا يكون حجرا لكنه حجر
فلا يكون شجرا او يستدل بعدم احد المعاندين على وجود الآخر كقولنا هذا
العدد اما زوج او فرد لكنه ليس بزوج فيكون فردا لكنه ليس بفرد فيكون زوجا
وكقولنا هذا الشيء اما ان يكون لا انسانا او حيوانا لكنه انسان فيكون حيوانا لكنه ليس بحيوان
فلا يكون انسانا فيكون العكس المستوي مشتملا على منفصلة حكم بين المقدم والتالي
بالمنافاة فان في الاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم وبعدم اللازم على
عدم الملزوم وبشرطية متصلة لزومية او كانت بين المقدم والتالي بالمعاندة ويسمى
شرطية عنادية منفصلة وهي حقيقية ان تنافى المقدم والتالي مطلقا اي في
الصدق والكذب معا كما في المثال الاول للاستدلال بوجود احد المعاندين على عدم
الآخر وفي المثال الاول للاستدلال بعدم احد المعاندين على وجود الآخر ومانعة
جمع ان تنافى المقدم والتالي صدقا فقط كما في المثال الثاني للاستدلال بوجود احد المتنافيين
على عدم الآخر ومانعة خلو ان تنافى المقدم والتالي كذبا فقط كما في المثال الثاني
للاستدلال بعدم احد المتعاندين على وجود الآخر ويسمى اقترانيا
على وضع الملزوم كما مر في المثال للاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم و
هو قولنا لكنه انسان او تدل على وضع المعاند مطلقا او المعاند صدقا فقط كما في
في المثال للاستدلال بوجود احد المعاندين على عدم الآخر وهو قولنا لكنه زوج و
قولنا لكنه فرد وقولنا شجر وقولنا لكنه حجر او تدل على رفع اللازم كما مر في

المثال للاستدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم وهو قولنا الكلي ليس بحيوان او نقول
على رفع المعاند مطلقا والمعاند كذلك كما مر في المثال للاستدلال بعدم احد المتعاندين
على وجود الآخر وهو قولنا الكلي ليس بنوع وقولنا الكلي ليس بروح وقولنا الكلي
انسان وقولنا الكلي ليس بحيوان ويسمى مثل المقدمة الدالة على الوضع او الرفع استثنائية

قال والكائن على الرابع آه اقول الكائن وهو العكس للاقتران وهو قد يكون
مركبا من حمليتين تسمى حملية وقد يكون مركبا من شرطيتين كما مر في فصل الكلام بما يكون مركبا من
حمليتين فيه لو اوفقت هذا هو القول المعاكس للاقتران على اربعة اوجه لانه لابد
فيه من امرين نسبة الطرفين او المطابق موضوع النسبة ومحمولها لان النسبة بينهما مالم تثبت
مجهولة لكونها مكتسبة بالعكس معلوم لكن احد نسبتي طرفي النسبة بسببه تعلم النسبة
بينهما لم يعلم العكس النسبة ويسمى ذلك الاحد الاوسط المتوسط بين طرفي والطرفين الطرف
الاول الذي يرجع اليه ساير الاشكال ويسمى المحكوم عليه في المطلوب اصغر والمحكوم به اكبر ويسمى
المقدمة التي فيها الاصغر صغرى والتي فيها الاكبر كبرى مثالها قولنا كل انسان حيوان
وكل حيوان جسم ينتج كل انسان جسم فالاوسط في مثالنا هذا هو الحيوان والاصغر
هو الانسان والاكبر هو الجسم وقولنا كل انسان حيوان هو الصغرى وقولنا كل حيوان
جسم الكبرى ثم الاوسط في العكس اما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى
كما مر من المثال وهو الشكل الاول او يكون محمولا في الصغرى والكبرى كقولنا
كل انسان حيوان ولا شيء من الحجر بحيوان ينتج قولنا لا شيء من الانسان بحجر وهو الشكل الثاني

اويكون

6

او يكون موضوعا في الصغرى والكبرى كقولنا كل حيوان جسم وكل حيوان حساس
ينتج قولنا بعض الجسم حساس وهو الشكل الثالث او يكون موضوعا في الصغرى
محمولا في الكبرى كقولنا كل حيوان جسم وكل انسان حيوان ينتج قولنا بعض الجسم
انسان وهو الشكل الرابع قال فالاول آه اقول الشكل الاول هو ان يستدل
بصدق الاوسط على كل الاصغر كقولنا كل ج ب او يستدل بصدق الاوسط
على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ب ويصدق الاكبر على كل ما يصدق عليه الاوسط
كقولنا وكل ب آ او بسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط كقولنا لا شيء من
ب آ يستدل الاول على صدق الاكبر على كل الاصغر كقولنا كل ج آ الحاصل من قولنا
كل ج ب وكل ب آ او على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ج آ الحاصل
من قولنا بعض ج ب وكل ب آ او على سلب الاكبر عن كل الاصغر كقولنا لا شيء
من ج آ الحاصل من قولنا كل ج ب ولا شيء من ب آ فعلم من هذا ان الضروب
المنتجة في هذا الشكل هي الاربعة المذكورة وان شرط انتاج هذا الشكل
ايجاب الصغرى وكلية الكبرى قال والثاني آه اقول الشكل الثاني هو ان يستدل
بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل ج ب
ولا شيء من آ ب او يستدل بعكس ذلك اي بسلب الاوسط عن كل الاصغر وصدقه
على كل الاكبر كقولنا لا شيء من ج ب وكل آ ب يستدل الاول على سلب الاكبر عن كل
الاصغر كقولنا لا شيء من ج آ الحاصل من هذين الضربين او يستدل بصدق الاوسط

على بعض الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا بعض ج ب ولا شيء من
ا ب او يستدل بسلب الاوسط عن بعض الاصغر وصدق الاوسط على كل الاكبر
كقولنا بعض ج ليس ب وكل ا ب ينتج لانه يستلزم سلب الاكبر عن بعض الاصغر
كقولنا بعض ج ليس ا اى الحاصل من هذين الضربين وهكذا الاستدلال انما يصح
بشرط ان يكون السلب في الايجاب لانه لو اختلف ذلك لم يصح الانتاج كقولنا
كل قمر منخسف وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس ولا شيء من القمر بمنخسف
وقت التربيع مع انه لا يصح لا شيء من القمر بقمر بالاطلاق العام او بشرط ان يكون
احدهما من السلب والايجاب دائما لانه لو لم يكن منهما دائما لم يحصل الانتاج
ايضا لجواز صدق المفارق على موضوع واحد وسلبه عنه في وقتين فيصدق
العكس في الشكل الثاني من مختلفتين مع انه لا يصح لما مر فعلم ان الضروب المنتجة
في هذا الشكل هي الضروب الاربعة المذكورة وان اختلاف المقدمتين بالسلب
والايجاب بالشرط المذكور وكلية الكبرى شرط لانتاج هذا الشكل قال والثالث آه
اقول الشكل الثالث هو ان يستدل بصدق الطرفين اعنى الاصغر والاكبر على كل
الاوسط وصدق الطرف الآخر كقولنا كل ج ب وكل ج ا او يستدل بصدق
احد الطرفين على كل الاوسط وصدق الطرف الآخر على بعضه كقولنا كل ج ب وبعض
ج ا او قولنا بعض ج ب وكل ج ا ينتج لانه يستلزم صدق الاكبر على بعض الاصغر
كقولنا بعض ب ا الحاصل من هذه الضروب الثلاثة او يستدل بصدق الاصغر على كل

الاوسط

الاوسط كقولنا كل ج ب وسلب الاكبر عن كل الاوسط كقولنا
لا شيء من ج ا او سلب الاكبر عن بعض الاوسط كقولنا بعض ج ليس ا
او يستدل بصدق الاصغر على بعض الاوسط وسلب الاكبر عن كل الاوسط
كقولنا بعض ج ب ولا شيء من ج ا ينتج لانه يستلزم سلب الاكبر عن بعض
الاصغر كقولنا بعض ب ليس ا الحاصل من هذه الضروب الثلاثة فعلم
مما ذكرنا ان الضروب المنتجة في هذا الشكل هي الستة المذكورة وان شرط
انتاجه ايجاب الصغرى وكلية احدى المقدمتين قال الرابع آه اقول
الشكل الرابع هو ان يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط كقولنا كل
ب ج وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا وكل ا ج او صدق
الاوسط على بعض الاكبر كقولنا بعض ا ج ينتج لانه يستلزم صدق الاكبر على
بعض الاصغر كقولنا بعض ب ا الحاصل من الضربين المذكورين او يستدل
بصدق الاصغر على كل الاوسط او على بعض الاوسط او سلب الاوسط عن
كل الاكبر كقولنا كل ج ب او بعض ج ب ولا شيء من ا ج ينتج سلب
الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض ب ليس ا الحاصل من هذين الضربين
او يستدل بسلب الاصغر عن كل الاوسط وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا لا شيء
من ج ب وكل ا ج ينتج سلب الاكبر عن كل الاصغر كقولنا لا شيء من ب ا
الحاصل من هذا الضرب فعلم مما ذكرنا ان الضروب المنتجة في هذا الشكل هي الضروب

الحجة المذكورة وان شرط انتاجها ان لا يستعمل فيه الخستان اعني السلب
والجزئية لا في مقدمة ولا في مقدمتين الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية
والكبرى سالبة كلية فان ذلك منتج كما في الضرب الرابع من هذا الشكل
فالقرائن العقيمة المنتجة ثلثة وعشرون وبعد اسقاط المتباينة ومن المركبة
من الشرطية المتصلة ومن رفع المقدم او منها ومن وضع التالي او من
احدى الشرطيتين ومن وضع المقدم او منها ومن رفع التالي وتسعة
عشر اقترانية لان الضروب المنتجة في الشكل الاول اربعة وفي الثاني كذلك
وفي الثالث ستة وفي الرابع خمسة والمجموع ما ذكرنا والكلام المستقصى
في هذه الدواير وبيان لمية انتاجها النتايج المذكورة وبيان لمية شرايطها
مذكور في الكتب المطولة وقد سينا عليها الايضاح احسن بيان قال
الثالث في مواد الحجج اقول المركب بمواد الحجج القضايا التي يتالف الحجج منها
لما عرفت هذا فمقصود الحجة اما ان يكون معلمه ان كانت جافة من العقل
او نقلية ان كانت ما حفظ من النقل والاول اي الحجة العقلية اما ان
يكون مقدماتها قطعية وتسمى برهانا او دليلا او يكون مقدماتها مشبهة
بالقطعية مشكات وكقطعي ظنية او مشهورة وتسمى خطابة وامارة او
يكون مقدماتها مشبهة بما هي من مقدمات البرهان والخطابة وتسمى مغالطة
هذا التعريف مادة الكتاب واعلم ان ما ذكر المصنف مشهور عند ارباب الصناعة

8

فان المشهورات من مقدمات الجدل وقد جعلها من مقدمات الخطابة والمقبولات
في بادي الراي من مقدمات الخطابة ولم يذكرها وايضا مقدمات المغالطة
ليست ما يشبه مقدمات البرهان اي اليقينيات او ما يشبه مقدمات الخطابة اي المظنونات
لان المشبهة بالمظنونات غير معتبرة اصلا لانها ان اوقعت ظنا فهي من المظنونات
والا فلا اعتبار بها وقد جعلها المص من مقدمات المغالطة بل كانت مقدمات
البرهان وما يشبه مقدمات الجدل اي المشهورات والعكس المولف من الاول
يسمى قياسا سوفسطائيا ومن الثاني قياسا شغبيا وكلاهما مغالطي فالسو
بازاء الحكيم والمشاغبي بازاء الجدلي دون الخطيب كما ظنه المص وايضا
اخل بذكر المقدمات الشعرية ههنا وزعم فيما بعد انها من مقدمات المغالطة كما سيجي
وسوغلطها ستعرفه ولكن لما كان الكلام في الصناعات الخمس وهي مقدمات انها
تحتاج بتطويل لا يقتضيه كتابنا فالبسط لا يليق بامثال هذا المختصر قال
والمبادي آه اقول المبادي اليقينية قضايا يجزم العقل بها بالمجزوم تصور طرفيها
وان كان تصور طرفيها بالكسب كقولنا الكل اعظم من الجزء وتسمى اوليات فان
العقل يجزم فيها اولا من غير توسط وسط بخلاف الكسبية فان الجزم فيها لا يكون الا
بتوسط الوسط وتسمى ايضا بديهيات او قضايا يجزم العقل بها بسبب وسط
لا يغيب عن الذهن عند تصور الطرفين مثل الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين
فان الانقسام بمتساويين وسط حاضر في الذهن دايما عند تصور الاربعة و
الزوجية

وتسمى قضايا قياساتها معها لاقتران تصور الوسط بتصور الطرفين
او قضايا يجزم الحس بها سواء كان حسا ظاهرا كقولنا النار حارة او حسا
باطنا كعلمنا بأمننا وتسمى هذه القضايا مشاهدات وحسيات واعلم ان
الجازم بالاثنيني من القضايا ليس هو الحس بل هو العقل بمعونة الحس
لما بين في موضع او قضايا يجزم فيها العقل الحس معا وذلك الحس هو حس
السمع مثل ان يخبر عن محسوس ممكن وقوعه جمع كثير يجزم العقل بامتناع
تواطئهم على الكذب كالعلم بوجود مكة وبغداد وتسمى هذه القضايا متواترات
وانما قيد المخبر عنه بكونه محسوسا لانه لو لم يكن محسوسا لم يحصل الجزم بكثرة
الشهادات لانه ان كان بديهيا فالجزم فيه انما يحصل لمجرد تصور طرفيها لا بخبر
وان كان نظريا فالجزم فيه انما يحصل بالبرهان دون الشهادة وانما قيده
بامكان الوقوع لانه لو اخبر عن مستحيل جميع العالم لا يحصل للعاقل الجزم به
وانما قيد المخبرين بامتناع تواطئهم على الكذب لانه لو جاز اتفاقهم على الكذب لم يحصل
الجزم ضرورة واعلم ان الحاكم في هذه القضايا هو العقل دون الحس لكن لما
كان العقل انما يحكم بهذه القضايا بواسطة الشهادات وهي مسموعة قال او
قضايا يجزم فيها معا فالحس هو حس السمع او الحس هو غير حس السمع مثلا ان يشاهد
ترتب شيء على غيره مرارا كثيرة بحيث يحكم العقل بواسطة قياس خفي بان ذلك
الترتب ليس على سبيل الاتفاق وهو معلوم لانه لو كان اتفاقيا لما كان دائما ولا اكثريا لكنه دائم

فهناك

فهناك سبب وان لم نطلع على حقيقته كما نشاهد ترتب الاسهال على شرب
السقمونيا مرارا كثيرة وتسمى هذه القضايا مجربات فالحاكم في هذه القضايا
العقل بواسطة حس هو غير حس السمع وهو المشاهدة هكذا قال او غيره
وقد يكفي في جزم العقل مشاهدة الترتب مرة او مرتين لانضمام قرائن الى
المشاهدة بحيث يزول معها التردد كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس
لاختلاف تشكلاته بحسب قربه وبعده منها وتسمى حدسيات فعلم من ذلك
انحصار المبادي اليقينية في الستة المذكورة وذلك لان الحاكم فيها اما ان يكون
هو العقل او الحس او العقل والحس معا فان كان العقل فاما ان الحكم بمجرد تصور
الطرفين وهو الاوليات او بواسطة وسط حاضر وهو القضايا التي قياساتها
معها او بواسطة وسط غائب عنه [illegible] وان كان الحاكم الحس
فهو المحسوسات وان كان الحاكم الحس والعقل معا فالحس اما حس السمع وهو المتواترات
او غيره وحينئذ لما كان يحتاج العقل في الجزم الى تكرار المشاهدة فوق مرة او مرتين
وهو التجربيات او لا وهو الحدسيات وفي هذا الحصر نظر لا يخفى على المتأمل قال
ولما الظنيات آه أقول واما الظنيات فقد ما يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها
تجويزا مرجوحا كقولنا فلان يطوف بالليل فهو متلصص بناء على الظن الحاصل
بان كل من يطوف بالليل فهو كذلك واما المشهورات فهي قضايا اعترف بها الجمهور
للناس اما لمصلحة عامة او بسبب رقة او بسبب حمية مثل العدل حسن والظلم
رحمة

الظلم قبيح وهو مثال المصلحة العامة وكشف العورة مذموم مثال الحمية و
مواساة الفقراء محمودة مثال الرقة والفرق بين المشهورات والاوليات
ان العقل لا يحكم بالمشهورات مع قطع النظر عن العادات والمصالح ونحوها
بخلاف الاوليات قال واما مقدمات آه اقول واما مقدمات المغالطة
فيقضي الوهم في امر غير محسوس قياسا على المحسوس لان الوهم تابع للحس فما
لا يوافق المحسوس لا يقبله كما يقول كل موجود فانه جسم او جسماني فيه وهي اقرب
من القضايا الاولية لتأثر النفس من المشهورات فاشتبهت بالاولية ولذا د
ث كل الاوليات ولولا ان العقل والشرائع عززها لعدت من الاوليات
وانما يعرف كذبها لان الوهم يساعد العقل في المقدمات المنتجة لنقيضه فانه يحكم به
كما يحكم الوهم بالخوف من الموتى مع انه يوافق العقل في ان الميت جماد والجماد
لا يخاف منه فينتج لقولنا الميت لا يخاف منه فاذا وصل الوهم والعقل الى النتيجة
نكص الوهم وقد يستعمل في المغالطة المخيلات وهي قضايا تذكر لترغيب النفس
في شيء كقولهم في ترغيب النفس في شرب الخمر انها ياقوتة سيالة او تذكر
لتنفير النفس عن شيء كقولهم في تنفير النفس عن العسل انه مرة مقيئة وفي اكثر
المخيلات كاذبة وقد تكون صادقة لانه ليس من شرط التخييل الكذب واكثر ما
يستعمل المخيلات فانما يستعمل في القياسات الشعرية والغرض منها انفعال النفس بالترغيب
والتنفير ويروجه الاوزان المطبوعة والالحان الحسنة والاصوات الطيبة قال

والعا

والعاشر آه اقول والعاشر وهو ان الحجج النقلية دليل صحيح نعلم ان نقل عقيدتنا عمن
عرف صدقه عقلا وهم الانبياء عليهم السلام لان الدليل العقلي دل على صدق اقوالهم
لانهم ادعوا الرسالة واظهروا المعجزة على وفق الدعوى وقد بين العقلاء صدقهم
كما سبق في مباحث النبوات والنقل عمن عرف صدقه عقلا انما يفيد لنا اليقين اذا
تواتر عندنا بان يبلغ الناقلون حد التواتر لانهم اذا لم يبلغوا امكن تواطئهم
على الكذب وانما قيد التواتر بقوله عندنا لان النقل لو تواتر عند غيرنا لم يفد اليقين
لنا بل لمن تواتر عنده وعلمنا عصمة رواة العربية اي عصمة نقلة الالفاظ و
اعرابها وتصريفها لان العربية تطلق على المفردات والمركبات وانما وجب عصمة
الرواة لانهم لو لم يكونوا معصومين لم يكن التعويل على نقلهم وعلمنا عدم
الاشتراك لانه لو كان مشتركا جاز ان يكون مراد المتكلم غير ما فهمناه وعلمنا
عدم المجاز اللغوي لانه لو كان مجازا لاحتمل ان يكون المراد غير موضوعه الاصلي
وعلمنا عدم الاضمار لانه حينئذ جاز ان يكون المراد غير ما اقتضاه ظاهر اللفظ وعلمنا
عدم التخصيص بالاشخاص لانه حينئذ يحتمل ان يكون المراد بالخطاب بعض الصحابة
او الصحابة فقط وعلمنا عدم النسخ الى التخصيص بحسب الازمنة لانه يحتمل ان
يكون مخصوصا بالزمان الذي ورد فيه النص وعلمنا عدم التقديم والتأخير لانه يلزم
ما يلزم من المجاز وعلمنا عدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح نحو قوله تعالى الرحمن
على العرش استوى فان ظاهر الآية يدل على الاستواء على العرش بحسب

ما فسره ابن عباس رضه والمعارض العقلي الذي هو الدليل الدال على امتناع
مماسته الاجسام لهم موجود وان رجح العقل الذي هو اصل النقل لتوقف النقل
على العقل كما عرفت ولو رجح النقل على العقل لزم تكذيب العقل الذي
هو الاصل لتصديق النقل الذي هو الفرع وتكذيب الاصل لتصديق الفرع
يستلزم تكذيب الاصل وتكذيب الفرع ايضا لان صدق الفرع مبني على
صدق الاصل ضرورة قال الفصل الرابع له اقول لما فرغ من
قوانين النظر شرع الى احكامه وفي هذا الفصل مباحث الاول ان النظر
الصحيح وهو المستجمع للشرائط يفيد العلم الحاصل منه والسمنية انكروا ان يكون
النظر مفيدا للعلم مطلقا وقالوا لا طريق الى العلم سوى الحس والمهندسون
انكروا وجوده في الالهيات دون الهندسيات لعدم تطرق الغلط اليها
دون الالهيات كما انا نعلم بالضرورة ان من علم لزوم شيء كالضاحك مثلا
كالانسان وعلم مع العلم باللزوم وجود الملزوم وهو وجود الانسان او عدم اللازم
وهو عدم الضاحك علم من الاول وهو العلم باللزوم مع العلم بوجود الملزوم وجود
اللازم وهو وجود الضاحك وعلم من الثاني وهو العلم باللزوم مع العلم بعدم اللازم
عدم الملزوم وهو عدم الانسان وكذلك من علم ان العالم ممكن وعلم ان كل ممكن
له سبب علم قطعا ان للعالم سببا فعلم من هذا ان النظر الصحيح المفيد للعلم
موجود فيلزم بطلان المذهبين لان الدليل الكلي من الالهيات واما ذكر مثالين

للنظر الصحيح المفيد للعلم الاولى استشهادا ولكن افرادا قال احتجت السمنية
اقول احتجت السمنية بوجوه الاول ان العلم الحاصل عقيب النظر ان كان
ضروريا بان يكون للناظر حاجة فيه كسائر الضروريات والنظريات وان كان نظريا احتاج
الى نظر آخر وعاد الكلام فيه فلا يلزم ان النظر ليس كما بينا ان كان ضروريا لما كان خلافه
وان كان نظريا لاحتاج الى نظر آخر ولزم التسلسل الثاني المطلوب بالنظر ان كان معلوما
فلا طلب لانه لا يمكن تحصيل الحاصل فلا يوجد النظر لان النظر هو الطلب
وان لم يكن معلوما فاذا حصل للناظر فكيف يعرف بانه مطلوبه لعدم شعوره
به البتة الثالث انا نعلم ان الذهن لا يتوجه الى تحصيلين معا لانا نجد
من انفسنا وجدانا ضروريا انا متى توجهنا الى مقدمة تعذر علينا ان نتوجه
الى لذة التوجه الى مقدمة اخرى وان المقدمة الواحدة لا تنتج اتفاقا فاذا لم
يحصل المقدمتان معا في الذهن ولم تنتج المقدمة الواحدة لم يكن النظر المفيد
موجودا لما عرفت قال والجواب عن الاول انه اقول اجيب عن الوجه الاول
بان العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح ضروري وكذا العلم باستلزام المقدمتين
على الترتيب الحاصل لها ايضا ضروري يعني ان كل من حصل له هذان العلمان
حصل له العلم الحاصل عقيب النظر ضروري لا بالمعنى الثاني حتى يلزم ان يكون
خلافه والتحقيق فيه ان الذي لزم منه ان يكون اللزوم الحاصل عقيب المقدمتين ضروريا
بمعنى انه ضروري كقوله لو كان كذلك لما كان للناظر حاجة فيه قلنا لا نم وانما يلزم لو كان

لزوم عن المقدمتين نظريا وهو ممنوع وحاصله أن الفكر الذي يراد بمعناه الحدس حصوله
من غير روية على وجه لا يظهر خلله فلو أمكن حصول العلم بشيء منه وجب الجزم به وصح
كونه ضروريا لا بالمعنى الأول بل بالمعنى الثاني وهو وجوب الجزم وأيضا
ظهور الخطأ بعد النظر الصحيح ممنوع بل ربما يجوز أن يظهر الخطأ بعد النظر الذي لم يحسن
النظر فيه لاشتماله على جميع الشرائط المذكورة ولا نزاع فيه وأجيب عن الوجه الثاني
بأن طرفي المطلوب بالنظر معلومان لكن لا يعلم تماما او بعض من عوارضهما والنسبة بينهما
أي لا يعلم أن النسبة الواقعة بينهما واقعة بالايجاب او بالسلب فالمطلوب تعيين النسبة
فاذا حصل للناظر تميز عن غيره بواسطة تصور طرفيه المعلومين وحاصل الجواب
منع الحصر وهو أن المطلوب يجوز أن يكون معلوما من وجه دون وجه فالطلب
لا يكون تحصيلا للحاصل لانه ليس معلوما بتمامه وبعد الحصول يجوز ان
الشعور به من وجه وان حصل الجواب بالمقدمات مع وجود الشك في التصور
أيضا لان الجواب ههنا قد مر وأجيب عن الوجه الثالث بأن الذهن يستحضر
المقدمتين ثم يستحضر طرفي الشرطية ويحكم بالملازمة بينهما في الشرطية المتصلة
او يحكم بالمعاندة بينهما في الشرطية المنفصلة وهذا الحكم يستدعي تقدم تصورهما
ضرورة قال واحتج أي اقول احتج المهندسون على ان النظر الصحيح لا يفيد
العلم في الالهيات بوجهين الاول ان التصديق موقوف على التصور وحقيقة ذات
اللهم غير معقولة ولا حاجة الى التفصيل لما سنذكر في الكتاب الثاني في الالهيات فلا يكون

ذات

ذات الله غير معلومة فلا يمكن الحكم عليها بشيء من الصفات واذا كان كذلك فلا يفيد النظر في الالهيات تصديقا
يوجب الشك دائما لاجل الخطأ فيه وهو المطلوب الثاني ان الاقرب الى الاعمال الانسان
ان يعلم حقيقته التي يشير اليها الانسان بقوله انا والثابت مزيل فيها مباحث
النفس اختلافا كثيرا منه ان النفس هل هي امر ما حقيقتها وفي ان النفس
كيف هي أي هي جسم او جسماني ام مجرد عنهما كما ستقف عليها ان وصلت
اليه واذا كان النظر المفيد للعلم بأظهر الاشياء بالنسبة الى عقولنا وأوهامنا
في الحكم بعد الاشياء عن الاوهام والعقول وهو ذات الله تعالى ممتنع عن
ان يحيط به الادراك والاوهام فلا يكون النظر مفيدا في الالهيات شيء وهو
المطلوب قال واجيب عن الاول أي اقول اجيب عن الوجه الاول بان التصديق
متوقف على تصور الطرفين باعتبار ما لا على تصورهما بكنه حقيقتهما وذات
الله تعالى معلوم باعتبار ما فيجوز ان ينتسب امر اليه فيجوز ان يفيد النظر في الالهيات
شيئا واجيب عن الوجه الثاني بان ما ذكرتم من القياس الفقهي دليل على
عسر تحصيل العلم من النظر في الالهيات ولا شك في ذلك لان الوهم يغالب العقل
في ما هنالك والباطل كالحق في مباحثه ولذلك كثر الخلاف في الالهيات الا
ونصادمت الاهواء واختلف مقولات الخصوم في الالهيات الا الافراد من الافذ
الراسخين في العلم الذين لا يعتقد اعتقادهم باذى شبهة وليس الكلام
في العسر بل الكلام في انه ممتنع وما ذكرتم لا يوجب امتناع تحصيل العلم

من النظر قال فهو حرآة الاول منه فروع ومو ان النظر الصحيح مفيد للعلم الاول
ان النظر الصحيح يعد الذهن لقبول فيض النتيجة من مبدأ الفياض باتفاق الحكماء والمتكلمين
الا ان النتيجة تفيض على الذهن من الواجب تعالى عقيب النظر الصحيح من جهة العادة
عند الشيخ ابي الحسن الاشعري فانه يقول لا افعال العباد المقدرة انهم فعلها
باجراء العادة ومن جهة الوجوب عند الحكماء اي يمتنع ان لا يفيض المبدأ الفياض
النتيجة على الذهن عقيب العلم بالمقدمتين المرتبتين ترتيبا صحيحا وقالت المعتزلة
النظر يولد النتيجة في الذهن ومعنى التوليد ان يوجب وجود شيء آخر كحركة اليد
وحركة المفتاح فان حركة اليد توجب حركة المفتاح فيقولون الفعل الصادر عن الفاعل
بلا توسط كحركة اليد من الانسان لانه حصل بالمباشرة والفعل الصادر من الفاعل
بتوسط شيء آخر كحركة المفتاح التي تصدر عنه بتوسط حركة اليد انه حصل منه
بالتوليد فالمعتزلة يقولون باستناد النتيجة الى النظر واستناد النظر الى العبد
والحكماء يقولون باستناد النتيجة الى العقل الفعال والعقل الفعال عندهم
يستند الى الله بواسطة العقول التسعة فالمعتزلة والحكماء يقولون
باستناد النتيجة الى الله لكن لا ابتداء وتبين فساد قولهم ببيان
استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء فيكون النتيجة ايضا مستندة
الى الله تعالى ابتداء لكنها حاصلة بطريق العادة بعد النظر الصحيح وفيه نظر لان ما
ذكره يدل على نفي قول المعتزلة والحكماء ولكن لا يدل على اثبات قول الاشعري

الا ان يقول وليس من الله شيء واجبا حتى يكون حصول النتيجة عقيب النظر
الصحيح من الله متكررا فيه واجب بل يكون عاديا قال لكنا الاشبه آه اقول
لكنا من الفروع ومو ان الاشبه بالحق قول مشايخنا الحكماء انه لابد في النظر الصحيح
بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضة للمقدمتين
اي التفطن في الجهة التي صار النظر الصحيح لاجلها منتجا بان يعلم
انه كيف اندرجت المقدمة الجزئية تحت المقدمة الكلية لان حصول النتائج وجدانا من
غير ملاحظة الترتيب والهيئة لو كان كافيا في حصول النتيجة لما تفاوتت
الاشكال في جلاء الانتاج وخفائه والتالي باطل لما عرفت واعلم ان العلم
باندراج الصغرى تحت الكبرى امر لابد منه في حصول العلم بالنتيجة دون ...
ان العلم بالمقدمتين هل يكفي حصوله بدونه ففيه نظر ولاجل هذا قال
المصنف الاشبه ولم يقل الحق قال الثالث المشهور آه اقول الثالث
من الفروع ومو ان المشهور ان النظر الفاسد اعني الذي لا يكون مستجمعا للشرائط
المعتبرة في الانتاج بحسب المادة او الصورة او بحسبهما لا يستلزم الجهل اي
الجزم بصدق شيء كاذب في نفس الامر قيل بخلاف ذلك والحق عند
المصنف ان الفاسد في النظر ان كان مقصورا على المادة بان يكون النظر من
جهة الصورة صحيحا فاسدا من جهة المادة استلزم هذا النظر الجهل لان من
اعتقد ان العالم قديم واعتقد ان كل قديم فهو غني عن المؤثر انتج بالضرورة

ان العالم غني عن المؤثر وان لم يكن الفساد مقصورا على الماهية ان يكون مقصورا
على الصورة او شاملا للمادة والصورة فلا يلزم فكر النظر الجاهل المستلزم
هو المرتب على الوجه الخاص والترتيب ضعف فلا يستلزم قال [illegible]
البحث الثاني من مباحث النظر في ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى ولا يستقل
بادراك الامور الالهية ولا حاجة الى المعلم كما ذهب اليه الاسماعيلية من ان العقل
لا يستقل في ادراك الحقائق الالهية بل لا بد من امام معصوم يكون على الحق انما يعلم طرق
المعاش والمعاد والارشاد الى وجه العدل ورفع الشبه وهو يكون موجودا
في كل عصر ويكون معلقا اهل حتى يستقل بادراك الاشياء من غير معلم آخر وشبهه
لا المطلع كشبه ضوء الشمس الى الابصار ويكون دليل ان النظر كاف ما ذكرنا
من المثال في كون النظر المفيد موجودا وهو ان الانسان العاقل متى حصل
في عقله ان العالم ممكن على معنى ان الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته
على السوية وحصل ان كل ما هذا شأنه يحتاج الى فاعل اضطر الى العلم
بان العالم له فاعل ثم لا اعلم ايضا كون ذلك الفاعل واجب الوجود لا
يستند الى غيره علم بالقوة ان العالم له صانع واجب الوجود سواء كان هناك
معلم او لا وفيه نظر لجواز ان لا يحصل هذه المقدمات بشرائطها المعتبرة
في الاسلام الا بتعليم معلم وحج يحب في هذا واحتج الاسماعيلية على ما
ذهبوا اليه بان الخلاف والنزاع مستمر بين العقلاء في المطالب الالهية

ولو كفى العقل فيها لما كان كذلك كما في الهندسيات وايضا فان الانسان لا يستقل بعقله
بتحصيل اضعف العلوم كالنحو والنجوم والخياطة وامثالها فكيف يكون مستقلا
باصعب العلوم وهو العلم الالهي واجيب عن الاحتجاج الاول بان العقلاء
ما اتوا بالنظر الصحيح في مطالبهم تلك فانهم لو اتوا بالنظر الصحيح لما وقع للعقلاء
بينهم ذلك الاختلاف واجيب عن الاحتجاج الثاني بان ما ذكرتم من القياس الفقهي
المشتمل على الفرع والغير مسلم ولا نسلم انه لو كان معلم موصوف بما ذكرتم
يعلم المعارف الالهية ويزيل الشكوك والشبه لكان اوفق واسهل ولا نزاع
في هذا انما النزاع واقع في امتناع معرفة الله تعالى بدون المعلم وما ذكرتم لا يدل على
الامتناع ضرورة قال البحث الثالث في وجوب النظر اه اقول البحث الثالث في
وجوب النظر النظر واجب لمعرفة الله تعالى بالاجماع اما عند الاشاعرة فلقوله
تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض ونحوها من الآيات الآمرة بالنظر
فانه تعالى امرنا بالنظر والامر للوجوب كما بين في موضعه واما عند المعتزلة
فلان معرفة الله تعالى واجبة عقلا ومعرفته تعالى لا تتم الا بالنظر لانها غير بديهية لا
ضرورية ولا يمكن تحصيلها بطريق السمع والا لزم الدور فتعين النظر وما
لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب والا لزم
التكليف بالمحال فيجب النظر وانما قيدنا الواجب بقوله المطلق
احترازا عن الواجب المقيد كالزكاة المقيدة بوجود النصاب فان ما يتوقف

عليها الواجب المقيد لا يكون واجبا اتفاقا و يقولها مقدور للمكلف فلا يلزم التكليف
بما لا يطاق وسقوطه واحتج على دليل المعتزلة بان حاصل هذا الدليل على حاكم
بان معرفة الله تعالى واجبة عقلا و سياق الكلام في حكم العقل بانه الحاكم معنو
الشرع و على امتناع المعرفة بغير النظر و على انه له التكليف بالمحال وكلاهما
ممنوعان اما الاول فلجواز ان يحصل بقول الامام المعصوم كما ذهب اليه
وبالالهام كما ذهب اليه الحكماء الاشراقيون او بتصفية الباطن كما ذهب اليه الصوفية
واما الثاني فلجواز التكليف بالمحال عندنا ولهذا كان الدليل مبنيا على مقدمتين ممنوعتين كان
باطلا بالضرورة واعترض على هذا الدليل ايضا بان قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا ينفي الوجوب قبل البعثة لنفي لازمه وهو العقاب على الترك و توجيه هذا الكلام
ان يقال لو كان النظر واجبا عقلا لوجب قبل البعثة ولو وجب لعوقب على تركه
لكن اللازم وهو العقاب قبل البعثة منتف لقوله تعالى وما كنا معذبين الآية فالحاصل
ان الوجوب لو كان قبل الشرع ... لو وجب النظر بالشرع لزم افحام
الانبياء لان النبي اذا اظهر المعجزة وقال للمكلف انظر فيها لتعلم صدقها فان المكلف
لا ينظر في المعجزة ما لم يعلم وجوب النظر بالشرع ولا يعلم وجوب النظر بالشرع ما لم ينظر
في المعجزة فلا انظر حتى لا يجب علي شيء من الواجبات فذلك الزام الانبياء وسقوطه قلنا
لو وجب النظر عقلا كما هو مذهبكم لزم افحام الانبياء ايضا لان وجوب النظر نظري اذ هو متوقف
على مقدمات فتحتاج الى انظار دقيقة وهي ... التي يستقل بها ... فاذا لم يكن على المكلف ان يقول

لا انظر

١٥

لا انظر حتى لا اعرف وجوب النظر وما لم اعرف وجوب النظر لا انظر فلا
انظر حتى لا يلزم علي شيء فذلك ايضا يقتضي افحام الانبياء عليهم السلام قال
الكتاب الاول آه اقول لا بد من تقديم المقدمة
اعني قوله ... ان يشرع في المقصود و ... الكلام وقد بينا
ما عنينا وموضوعه في كتاب الايضاح واما تقديم البحث عن الكتاب على الله
منه لا لانه كان له ... واستسهل من له ادنى الالهيات وكذلك ايضا
قدم البحث عن الامور العامة على البحث عن سائر الممكنات والمراد بالامور العامة
الامور العامة وهي التي يشترك فيها بين جميع الموجودات كالوجود والوحدة
والماهية على راي المتكلمين ولا يختص بجميع المعدومات كالعدم والامور الجارية
مجرى الامور العامة وهي التي يشترك فيها اكثر الموجودات كالماهية
على راي الحكيم ولا يختص باكثر المعدومات كالامتناع والامور الجارية مجرى
انواع الامور العامة وهي التي تنقسم الامور العامة اليها كالوجوب
والامكان والقدم والحدوث والعلة والمعلول فان الوجود ينقسم
اليها قال الفصل الاول آه اقول المعلوم اي المتصور
ان كان له تحقق في الخارج فهو الموجود وان لم يكن له تحقق في الخارج فهو المعدوم
فالمعلوم ينحصر في القسمين ومنها اي ومن الاشياء من تثبت القسمة
كالقاضي ... بان قسم القسم الاول اي المتحقق في الخارج الى ...

وقال المحققون ان الخارج ان تحقق باعتبار نفسه اي لا يكون تحققه تبعا لتحقق غيره
فهو الموجود بالذات كالذوات وان تحقق باعتبار غيره اي يكون تحققه تبعا
لتحقق غيره فهو الحال كالاجناس اي الصفات المشتركة كاللونية المشترك بين السواد
والبياض والفصول اي الصفات المميزة كقابضية البصر المميزة للسواد
عن البياض وحدوا الحال بانها صفة غير موجودة ولا معدومة في نفسها قائمة
بموجود فالقيد الاول يخرج الذوات وقوله غير موجودة احتراز عن الصفات
الثبوتية وقوله ولا معدومة احتراز من الصفات السلبية وقوله قائمة بموجود
فالقيد الاول يخرج عنه قوله قائمة بموجود احتراز عن صفات المعدوم وهو منقوض
بالجوهرية ... لانها صفة للمعدوم ... حاصل
للذات حالتي الوجود والعدم والتعريف الصحيح ما هو مذكور في كتاب الايضاح
وقال اكثر المعتزلة المعلوم ان تحقق في نفسه اي يكون ذاته متقررة في الخارج
فهو الشيء والثابت وان لم يتحقق في نفسه فالمنفي فهو المنفي والثابت ان كان
له كون في الاعيان فهو الموجود والا فهو المعدوم والمعتزلة يطلقون
المعدوم على المنفي ايضا فالثابت عندهم اعم من الموجود لانقسامه الى المعدوم
والموجود والمعدوم اعم من المنفي لصدقهما بعضا ... الثابت وعلى المنفي
ومن اثبت الحال من المعتزلة قسما آخر وقال الكائن اي حاصل الكون في الخارج
ان استقل بالكائنية اي لا يكون كائنيته تبعا لكائنية امر آخر فهو الذات الموجود

وان لم يستقل بالكائنية اي يكون كائنيته تبعا لكائنية امر آخر فهو الحال اي كالصفات
قال وقال الحكماء انه اقول قال الحكماء اذا قسمت المعلوم كما ما يصح ان يعلم بوجه ما
ان كان له تحقق بوجه ما فهو الموجود وان لم يكن له تحقق بوجه ما فهو المعدوم وانما
جعلوا مقسم القسمة ما يصح ان يعلم بوجه ما لا المعلوم لان اكثر الاشياء ليس بمعلوم
وان صح ان يعلم فلو جعل المعلوم يلزم خروجه عن القسمة ثم قسموا الموجود الى الذهني
والخارجي بانه قالوا الموجود ان تحقق في الذهن فهو الذهني وان تحقق خارج
الذهن فهو الخارجي ثم قسموا الموجود الخارجي الى ما لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب
والى ما يقبل العدم لذاته وهو الممكن وقسموا الممكن الى ما يكون في موضوع اي محل
يقوم ما حل فيه وهو العرض والى ما لا يكون في موضوع وهو الجوهر وانما
قلنا في تفسير الموضوع يقوم ما حل فيه ليخرج الهيولى عنه فان الهيولى محل الصورة
وليست متقومة بها قال والمتكلمون انه اقول والمتكلمون قسموا الموجود الخارجي
الى ما لا اول لوجوده اي لا يكون مسبوقا بالعدم وهو القديم والى ما لوجوده
اول اي يكون مسبوقا بالعدم وهو الحادث وقسموا المحدث الى متحيز اي
ما له حيز وهو الفراغ المتوهم المشغول بالشيء الذي لو لم يشغله لكان خاليا
كداخل الكوز للماء وهو الجوهر والى حال في المتحيز وهو العرض والى ما يقابل
المتحيز والحال فيه اي لا يكون متحيزا ولا حالا فيه ثم المتكلمون الذين لم يثبتوا ما
لا يكون متحيزا ولا حالا فيه لانه لو كان موجودا لشارك الباري في هذا النعت

وخالفه غيره وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب منهما وهو
مح ومنع بان ما ذكرتم من العوارض السلبية والاشتراك في العوارض السلبية او العوارض
السلبية لا يوجب التركيب لا في العوارض مطلقا فلان البسائط كلها مشتركة في الوجود
والحدوث وغيرهما من العوارض مع عدم التركيب فيها واما السلبية فلان كل بسيطين
فرضنا يشتركان في سلب ما عداهما عنهما قال الفصل الثالث آه اقول
تصور الوجود بديهي لوجوه الاول وهو ان الوجود المطلق جزء من الوجود المختص
بالبديهية وهو الوجود المضاف الى وجودي وتصور جزء المتصور بالبديهة
بديهي فالوجود بديهي وفيه نظر لانه ان اراد بقوله وجودي بديهي انه يعلمه
بكنه ماهيته وجوده لا نسلم وان اراد به ان العلم بحصول الوجود له بديهي فمسلم
لكن لا يلزم من كون العلم بحصول الشيء بديهيا كون ذلك الشيء كذلك قال الثاني
التصديق آه اقول هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على كون الوجود بديهيا
وتقريره هو ان التصديق البديهي بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان
بمعنى ان الشيء الواحد لا يكون موصوفا بالوجود والعدم معا ولا يكون خاليا
عن صفة الوجود والعدم معا مسبوق بتصور الوجود وتصور العدم وتصور
مغايرة الوجود والعدم التي هي الاثنينية التي يتوقف تصورها على تصور الوحدة لكون
هذه التصورات الاربع جزء من هذا التصديق والسابق على البديهي اولى بان يكون
بديهيا فتصورات هذه الاحوال الاربعة بديهية فتصور الوجود بديهي وهو المطلوب وفيه بحث

عليه وقيل هذا التصديق ان كان بديهيا مطلقا لم يحتج الى الدليل عليه لما اعتبروه
لكنهم يقولون بداهته وان لم يكن بديهيا مطلقا لم يفد المط لان السابق على التصديق
الغير البديهي لا يجب ان يكون بديهيا فلا يلزم ان يكون الوجود بديهيا قلنا
نختار ان هذا التصديق بديهي مطلقا وبداهته متوقفة على بداهة العلم باجزائه
فيلزم المط الا ان حصول العلم بداهته حتى لا يحتاج الى دليل على بيان بداهته
لا يجوز ان يكون الشيء بديهيا وبداهته غير بديهية بل يحتاج الى دليل ولقائل
ان يقول في اصل الدليل ان هذه التصورات جزء من هذا التصديق
لكن التصديق موقوف على تصور الجزء باعتبار ما لا على تصور حقيقته و
لئن كان كذلك كان هذا التصديق مسبوقا بتصور الوجود باعتبار ما ولا يلزم
من تصور الوجود باعتبار ما بداهته لان الكسبي يجوز ان يكون متصورا بوجه ما
قال الثالث آه اقول هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على كون
الوجود بديهيا وهو ان الوجود بسيط لانه يمتنع تركيبه من الموصوف به اي الموجود
والا يلزم ان يكون الشيء جزءا من نفسه وهو مح ويمتنع تركيبه من الموصوف
بنقيضه اي من المعدوم والا يلزم ان يكون نقيض الشيء جزءا منه وهو مح
واذا امتنع تركيبه من الموجود والمعدوم امتنع تركيبه مطلقا لان كل شيء اما موصوف
بالوجود او بنقيضه واذا امتنع تركيبه يكون بسيطا واذا كان بسيطا لا يحد
لان الحد هو المركب دون البسائط ... ولا يرسم الوجود ايضا لان الرسم موقوف

والمعرف للشيء يجب أن يكون أعرف منه والمعرفة يكون الشيء أعرف من الوجود
بالاستقراء وإن كان في الأصل شيء أعرف من الوجود فلا يرسم به لأن الرسم لا يفيد كنه
الحقيقة ما عرفت ولذا امتنع تحديد الوجود ورسمه فيكون تعريفه بالعكس
بديهيا وفيه نظر لأنه إنما يلزم من امتناع تعريف الشيء بما هو أخفى منه قال الشارح أقول
مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات عند الجمهور خلافا لهم الأشعري
وقال لفظ الوجود مشترك بين الموجودات دون مفهومه لنا إنا نجزم بوجود
الشيء ونتردد في كونه واجبا وجوهرا وعرضا فلو لم يكن مفهوم الوجود وصفا
مشتركا لكان وجود كل شيء إما عين ماهيته أو داخلا فيها فالوجود غير ما هو
كل تقدير يلزم من التردد في كون الشيء واجبا وجوهرا وعرضا عدم الجزم بوجوده
على تقدير الأول فواضح وأما على التقدير الثاني فلوجوب عدم الجزم بكل خاص
عند التردد في خصوصيته وأيضا نقسم الموجود إلى الواجب والممكن والجوهر و
العرض بقولنا الموجود إما واجب وممكن والممكن إما جوهر والعرض ومورد القسمة
مشترك بين أقسامه والدليل الأول ضعيف لأنا لا نم عدم الجزم بوجود الشيء
عند التردد في ماهيته بل إنما يجزم بالحال في لفظ الوجود فيلزم وكذا الثاني لجواز
أن يكون مورد القسمة مشتركا لفظيا بالاشتراك اللفظي كما يقال العين إما باصرة
وإما فوارة واستدل بعضهم على أن مفهوم الوجود وصف مشترك بين الموجودات
بأن مفهوم السلب واحد ومفهوم النقيض لو لم يتحد مفهوم مقابله وهو الوجود لم يكن

١٨

بل نقيضه بأن يكون مقابل العدم وجودات مختلفة بطل الحصر العقلي وهو أن الشيء
إما أن يكون موجودا أو معدوما لجواز أن لا يكون معدوما ولا موجودا بهذا
الوجود بل بغيره لكن الحصر العقلي ضروري فيلزم اتحاد مفهوم الوجود فيلزم
اشتراكه ضرورة وقد يمنع هذا الاستدلال بأنه لا يجب أن يكون سلب مقابل النقيض
مفهوم السلب أمرا واحدا بل هو متعدد بتعدد الإيجاب ولذا كان كذلك لم يبطل
الحصر العقلي لأن معنى قولنا الشيء إما أن يكون موجودا أو معدوما هو أن الشيء
إما موجود بوجوده الخاص أو مسلوب عنه ذلك الوجود والعقل حاكم بصحة
هذا الحصر قال العالم أي أقول الوجود زائد على الماهيات سواء كانت واجبة
أو ممكنة خلافا للشيخ أبي الحسن الأشعري مطلقا فإنه ذهب إلى أن وجود كل
شيء سواء كان واجبا أو ممكنا عين ذلك الشيء وخلافا للحكماء في الواجب فإنهم
ذهبوا إلى أن الوجود في الواجب عين ماهيته وفي الممكنات زائد لنا أن نقول
الوجود زائد على جميع الماهيات أما في الممكنات فلأن الوجود لو كان نفس ماهيتها
أو جزءا لها لما نعقل الماهيات الممكنة كالمثلث مثلا ونشك في وجوده الذهني
والخارجي حتى نقوم عليهما البرهان والمعلوم غير المشكوك فالوجود ليس بعين
الماهية وفيه نظر لأنه إن أريد بالشك في وجوده أنا لا نتصور وجوده
الذهني والخارجي ونشك فيهما فمم وإن أريد به أنا نعلم حصول أصل الوجود فيه
لا فمم ولكن لا يلزم من هذا المغايرة لأنه بالتصديق بحصول الوجود لا يستلزم

ذلك لكن لا نسلم ان لكل ماهية ممكنة صفة ثبوتية حتى يلزم مطلوبكم وهو القضية
الكلية الثامن من الوجوه الدالة على ان الوجود ليس نفس الماهيات الممكنة هو
ان الحقائق الممكنة تقبل الوجود والعدم ووجوداتها ليست كذلك اي لا يقبل
الوجود والا يلزم ان يكون الشيء قابلا لنفسه ولا العدم والا لكان الشيء قابلا
لنقيضه وهو محال فوجوداتها ليست نفسها بل زائدة عليها وفيه نظر لانا لا نسلم ان قبول الوجود
للوجود قبول الشيء لنفسه لجواز ان يكون القابل غير المقبول بناء على ان الوجود
لا يكون مشتركا الا بالاشتراك المعنوي وايضا لا نسلم ان الشيء لا يقبل نقيضه
فان قلت لان القابل يجب ان يجتمع مع المقبول والشيء لا يجتمع مع نقيضه قلت
لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن المقبول امرا عدميا وهو ممنوع التاسع من الوجوه
الدالة على ان الوجود ليس نفس الماهيات الممكنة هو ان الماهيات الممكنة متخالفة
بالحقيقة وغير مشتركة ومفهوم الوجود مشترك والمشترك غير ما ليس بمشترك فالوجود
غير الماهية وفيه نظر لانه مبني على ان مفهوم الوجود مشترك معنى وقد عرفت ما فيه
ولئن ثبت [illegible] بالوجود فلا يكون الوجود نفس الماهيات ولا اجزاءها والا لكان
اعم الاجزاء الداخلة فيها فكان جنسا لها فكانت الفصول ثابتة لتلك الماهيات
ومفهوم الوجود لا مساغ ان تكون فصول الماهيات الموجودة امورا سلبية
معدومة ولئن كانت فصولها امورا موجودة فيكون لهذه الفصول فصول اخر
موجودة لتميزها عن تلك الماهيات وفيه نظر لان تحقق الوجود ليس جزءا

لجميع الماهيات هو قولنا الوجود جزء لبعض الماهيات وح لا يلزم شيء مما ذكرتم سلمناه
لكن لم لا يجوز ان يكون الوجود عرضا عاما للفصول فلا يحتاج في امتيازه عن
الماهيات الى الفصول وللقائل ان يقول هذا الجواب مناف للغرض المذكور وهو حجة
الشيخ ابو الحسن الاشعري على ان وجود كل شيء عين ماهيته بانه لو زاد الوجود
على الماهيات لكانت الماهية لنفسها معدومة ولو كانت في نفسها معدومة لقام
الوجود بالمعدوم لقيامه بالماهية المعدومة قلنا الوجود ليس قائما بالماهية
المعدومة حتى يلزم ما ذكرتم بل بالماهية من حيث هي والماهية من حيث هي ليست معدومة
قال ولعل الواجب الأول على ان الوجود في الواجب زائد على ماهيته فلو وجد مع الأول
ان وجوده لو كان مع الماهية لتوقف لعلة غير ذاته لانه لو لم يحتج لعلة غير ذاته بل هو
لاجل ذاته لكان الوجود مقتضى الواجب الذي هو غيره لا مقتضيه فيلزم التسلسل
بين لوازم الوجود الذي هو طبيعة واحدة مشتركة وانه محال ولو كان تجرده وجود
الواجب لعلة غير ذاته يكون ممكنا وهو محال وقيل عليه لم لا يجوز ان يحتاج وجود الواجب
لا لجهة الموجب لعروضه له بل لكونه عدم العروض امرا عدميا والامور العدمية
يكفي فيها عدم العلة ولا احتياج الى العلة الوجودية قلنا في جوابه ان التجرد يحتاج الى عدم
الموجب وعدم الموجب مغاير لذات الواجب ونحن نحتاج الى عدم الموجب المغاير له
فيكون ممكنا ثم قيل سلمنا ان التجرد يحتاج الى علة ولكن لم لا يجوز ان يكون علته هو وجود
الواجب وقوله يلزم التسلسل بين لوازم الوجود الذي هو طبيعة واحدة فذكرتم

قلنا لا نم ان الوجود طبيعة واحدة بل هو محمول على وجود الواجب تعالى الحقيقة
الممكن ووجود الممكن بالتشكيك ولقائل ان يقول ان التشكيك يكون وجود الواجب
تعالى الوجود الممكن فلا يلزم ما ذكرتم قلنا لا نم ان الوجود مقول بالتشكيك
وان سلم فكون الوجود مقولا بالتشكيك لا يمنع المساواة في تمام الحقيقة بين وجود
الواجب ووجود الممكن لو لا وضع المساواة فيكون بين الوجودين في تمام
تمام الحقيقة وح لا يخلو من ان يكون بين الوجودين امر مشترك او لا يكون فان كان
لزم التركيب عما به الاختلاف وعما به الاشتراك وان لم يكن لزم المباينة الكلية
بين الوجودين وقد بان فساده فيما بينا ان الوجود بسيط ومشترك بين
وجود الواجب ووجود الممكن معنى ولو كان الوجودان متساويين في تمام
الحقيقة امتنع تمايز لوازمهما ولقائل ان يقول سلمنا ان التشكيك لا يمنع المساواة
في تمام الحقيقة لكن لا يقتضيها ايضا وكل منهما انما يتميز لو اقتضاه وفيه نظر
يعرفه العاقل وايضا لو سلم ان الوجود مقول بالتشكيك على الوجودين
لكن الامر الواقع على اشياء بالتشكيك لا بد وان يكون من عوارضها لان الكلي
اما ان يكون تمام ماهية ما تحته او جزء ماهيتها او خارجا عنها والاول باطل
او جزءها والثاني باطل لان الماهية لا تقبل الشدة والضعف كما تبين في موضعه فهو
من عوارضها فيكون الوجود من عوارض وجود الواجب ووجود الممكن فالموضوع
ان كان مطلق الوجود لزم الحال الذي ذكرتم وهو اختلاف اللوازم على تقدير تشكيك

الوجودين وكون الواجب مركبا على تقدير كون الوجود من له التميز بيان
هذا الاول ان النوع والتي في عبارة عن الاول في الجنس كما مر وان تبا
الموجود كان لكل واحد منها جزء ما كان الوجود الاخر بالذات ومشاركة
لو في مفهوم هذا العارض اعني مطلق الوجود وهو غير المدعى لانا لا نعني بكون
وجود الواجب زائدا على ماهيته الا ان الواجب شيئا عرض له الوجود وقد
ثبت هذا فثبت المدعى وفيه نظر لانه لا يلزم من هذا الدليل الا ان للواجب
وجودا خاصا عرض له مطلق الوجود فان ارادوا بكون وجوده زائدا على
ماهيته هذا المعنى فلا خلاف بين الحكماء وبينهم في هذه المسئلة وان ارادوا
ان له ماهية مفهومها غير مفهوم الوجود عرض لها مفهوم الوجود فيمنع لزوم
من هذا الدليل فلو وقع هذا فانه دقيق غريب والكل اه اه هذا هو
الوجه لكنا من الوجوه الدالة ان وجود الواجب زائد على ماهيته ويمكن
ان يقال ان مبدأ الممكنات اعني الواجب تع لو كان هو الوجود وحده من غير
اقتران بماهيته فالمبدأ اما نفس الوجود او هو مع قيد التجرد الذي هو قيد
سلبي فلو كان نفس الوجود لشارك في المبدائية كل وجود لان كل وجود مساو
لوجود الواجب فيجوز ان يكون الممكنات في وجوده ان مفهوم الوجود وصف
مشترك بين وجود الواجب ووجود الممكنات وهو محال ولو كان الوجود مع قيد التجرد
يلزم ان يكون السلب جزءا من مبدأ الممكنات فيكون مبدأ الممكنات ضعيفا لان التركيب

من الموجود والمعدوم معدوم وانه باطل وهذا الوجه ضعيف لانا لا نم ان وجود
الواجب غنى وساير الوجودات زوائد على الماهية بل وجود الواجب مباين
لوجود الممكنات زائد على الماهية لعين وجود الخاص ولعل قوله ان الوجود مفهوم
مشترك عم وان سلم فلا يلزم منه الا ان مطلق الوجود الذي هو لازم لوجود
الواجب ووجود الممكنات احدهما لعدم الالزام عن الانسان كجزء اللوازم المساواة
بين ماهيات الموجودات هي وجود الواجب ووجود الممكنات قال
قبل البحث آه اقول قيل على هذا الوجه لا نم لا نحو ان المبدا نفس الوجود قوله
لو كان كذلك لكان يكون مبدا لكل وجود قلنا لا نم لا نحو ان يكون شرط
تاثير الوجود في الغير تجرده عن الماهية وساير الوجودات لما كانت مقترنة
لم يكن موثرا لفقدان شرط التاثير وهو التجرد فلنا يكون كل وجود سببا
للتاثير في الغير الا ان الاثر تخلف عنه لاجل فقدان شرطه لكن حصوله هو
هو التجرد له مفهوم الوجود لا ينافي التجرد وهذا الجواب ضعيف لانا لا نم
ان التجرد يمكن حصوله مع كل وجود لانا بينا ان وجود الواجب مباين لوجود
الممكنات قال الثالث آه اقول هذا هو الوجه الثالث على ان الوجوب لا يعلل ٥
وجود الواجب زائد على ماهيته ونوع ان يقال وجوده معلوم بديهة
او بشيء الا هو انه غير معلوم وهيه نظر لانا لا نم ان وجوده الخاص الذي هو
عبارة عن حقيقته معلوم بل المعلوم الوجود العام الذي هو لازم لهذا الوجود وساير

الوجوب

٢١

الوجودات ولا يلزم من العلم باللازم العلم بالملزوم قال احتج الحكماء اقول
احتج الحكماء على ان وجوده تعالى عين ماهيته بان وجوده لو زاد على ماهيته
لكان عارضا لماهيته فاحتاج الى معروضه الذي هو الماهية ضرورة فيكون ممكنا
لان كل محتاج ممكن ولو كان ممكنا لاحتاج الى سبب فذلك السبب ان كان نفسها
مقارنا ومسود ذاته يلزم ان يكون ذاته متقدما على وجوده بالوجود لوجوب
تقدم العلة الموجبة على المعلول بالوجود فيكون لذاته وجود قبل وجوده
وننقل الكلام الى ذلك الوجود ويلزم التسلسل وان كان سببا مباينا اي شيئا
غير ذاته يلزم ان يكون ذاته محتاجا في وجوده الى الغير فيكون ذاته ممكنا وهو باطل
واجيب عن احتجاج الحكماء بان سبب وجوده هو العلة المقارنة اعني ذاته تعالى ولا
يجب تقدم ذاته على وجوده بالوجود فان ماهيات الممكنات علة قابلة للوجود اتفاقا مع انها
غير متقدمة على وجوداتها بالوجود واجزاء الماهية علة لقوامها مع ان تقدم اجزاء
الماهية على الماهية ليس بالوجود فان وجود الكل واحد والمقاربة مذهب الحكماء
وفيه نظر لان الفرق ظاهر بين العلة الموجبة والعلة القابلة فان الاول اعني العلة
والمفيد للوجود لا بد ان يكون لها الوجود بديهة والقابل مستفيد للوجود و
المستفيد للشيء لا بد وان يكون له ذلك الشيء والا يلزم تحصيل الحاصل قال
لانم ان المفيد لوجود الشيء لا بد وان يكون له وجود قبل ذلك الشيء وانما يلزم ذلك
ان لو افاد الوجود للغير ولو افاد لنفسه فلا والا يلزم كون الوجود مرتين

قلنا المحتاج الى العلة الموجبة على تقدير المفروض هو وجوده تعالى والمفروض ان
العلة الموجبة للوجود هو الماهية فيكون الماهية متقدمة على الوجود فيجب ان يكون
له وجود قبل وجوده فيلزم التسلسل المذكور وهذا ظاهر فان وجوده وان كان
غير ماهيته لكنه ليس وجوده لغير ماهيته فلا يلزم ذلك التسلسل ولئن سلم لكن اجزاء الماهية
ليست متقدمة عليها بالوجود كيف وقد صرحوا بان من جملة خواص اجزاء الماهية تقدمها
على الماهية بالوجود بين الذهني والخارجي قال فرح آه اقول هذا الجواب يحتمل
ان يكون جوابا بالسؤال المقدر وتقرير السؤال ان يقال لم لا يجوز ان يكون وجود الواجب
زائدا على ذاته ويكون صفة قائمة بذات واجب الوجود فلا يلزم تقدم ذات واجب
الوجود على وجوده بالوجود ولا احتياج في ذاته وهو ممتنع بل ينفصل
وتقرير الجواب فنقول يقال اتصاف الشيء بالوجود لا يمكن ان يكون لاجل صفة قائمة
بذلك الشيء فان قيام الصفة بذلك الشيء فرع كون ذلك الشيء موجودا فيكون وجود
ذلك الشيء سابقا على تلك الصفة فتعلل كون ذلك الشيء موجودا بتلك الصفة يلزم
تقدم تلك الصفة على وجود ذلك الشيء ولزوم الدور وهذا التوجيه يخالف ما وجه به
الواجب زائدا على ماهيته لعله الآن يعرف وجوده فلا اصلاح الا هذا
والحق ان هذا الجواب لا يحتاج الى كلام او تدقيق لهذا البحث في تسميته بالوجه
تعسف قال الرابع كذا اقول لما فرغ من مباحث الوجود شرع في مباحث العدم
فنقول المعدوم ليس بثابت في الخارج حال العدم وهذا معنى قولهم المعدوم ليس بشيء

لان المعدوم ان كان مساويا بالمنفي او اخص منه يصدق المعدوم منفي وكل منفي
ليس بثابت ينتج ان المعدوم ليس بثابت وهو المدعى وان كان المعدوم اعم
من المنفي فالمعدوم الممكن يغاير المنفي والا لما بقي فرق بين العام والخاص فنقول
بين المعدوم والمنفي هو ثابتا ولو لم يكن المعدوم يغاير المنفي فلا يكون ثابتا وهو
المعدوم فنقول في المنفي على التقدير هو ان المعدوم اعم من المنفي فصدق المنفي
معدوم والمعدوم ثابت ينتج فالمنفي ثابت هذا خلف ولو ابطل كون المعدوم
اعم من المنفي كحق الصالح العاهي الاطبين ويلزم المطلوب كما عرفت وفيه نظر
لانه ان اراد بالمعدوم المعدوم الممكن فالحصر ممنوع لانه بينه وبين المنفي مباينة
وان اراد بالمعدوم المعدوم المطلق فلم لا يجوز ان يكون اعم مطلقا من المنفي ويكون المغاير
حينئذ لم يبق فرق بين العام والخاص قلنا لا نسلم بل يمتاز الخاص عنه بانه يتميز وجوده
في الخارج دون العام لجواز حصوله في المعدوم الممكن سلمنا ان المعدوم ثبوتا
بوجه ما ان يكون له ثبوت لا احد في ضمن المعدوم الممكن فالصادق حينئذ قولنا
بعض المعدوم ثابت وهو لا يصلح ان يكون للكبرى والشكل الاول قال
احتج المعتزلة آه اقول احتجت المعتزلة على ان المعدوم حال العدم ثابت بحجتين
الاول ان المعدوم لكونه معلوما بعضه كطلوع الشمس غدا الآن دون بعض كطلوع كثير
من المعدومات التي لا تخطر ببالنا وكونه مقدورا لبعض كما ذكرنا التي تقدر عليها
دون بعض كالطيران الى السماء ولكونه مرادا لبعض كالشيء الذي يشتهيه دون بعض

كمثلث الينا الرقيب متميزة له لو لم يكن متميزا استحال الحكم على البعض بشئ من الاحكام
وعلى البعض بمقابلها ولها متميزة ثابتة لان كل متميز ثابت لان التميز وثبوت الشئ
للشئ فرع ثبوته في الخارج فكل معدوم ثابت وسوالمها الكاتبي ان الامتناع نفي محض
لانه صفة للمستحيل الذي هو منفي وصفة المنفي نفي محض والا لزم قيام الوجود بالمنفي
وهو باطل ولما كان الامتناع نفيا محضا كان الامكان امرا ثبوتيا لكونه نقيضا للامتناع
ووجوب كون احد النقيضين ثبوتيا ولما كان الامكان امرا ثبوتيا كان المعدوم الموصوف
به اعني المعدوم الممكن ثابتا ضرورة وسوالمها واجيب عن احتجاج المعتزلة بان
الاحتجاج الاول منقوض بالممتنعات والخياليات والمركبات وبعد الوجود وتوجيه النقض
ان يقال لو صح ما ذكرتم يلزم ان يكون الممتنعات متحققة في الخارج لانا نتصور ونعقل
امتياز بعضها عن بعض لانا نعقل الامتياز بين شريك الباري واجتماع الضدين
كما في المعدومات الممكنة مع ان الممتنعات غير متحققة في العدم ضرورة وكذا يلزم ان يكون
المتخيلات كبحر من زيبق وانسان ذي رأسين ثابتة في العدم بمثل ما
ذكرتم في ثبوتها في العدم لان المركب حيث انه مجموع الاجزاء متلاقية متناسبة
مع هيئة مخصوصة وذلك لا يتصور في العدم ضرورة وكذا يلزم ان يكون وجودات
مثل الماهيات فتدخل في الخارج متحققة في الخارج بمثل ما ذكرتم مع ان تلك
الوجودات غير متحققة في العدم لمنافاة الوجود العدم والحاصل ان التميز
الذهني لا يستدعي الثبوت الخارجي المنقوض بالاربعة واجيب عن الاحتجاج

هذا البيان مع ان جزئية اتفاقا ذكرنا يلزم ان يكون المركبات ثابتة في العدم بتمامه

٢٤

الثاني بان الامتناع والامكان من الامور العقلية التي لا تحقق لها في الخارج بل
سلبيتين ولما كان كذلك فلا يلزم من ثبوت الامكان الثابت في العقل للمعدوم
الممكن ثبوته في الخارج ضرورة قال اي صاحب الكتاب الثاني اتفق الجمهور على نفي
الحال وقد عرفت تفسيره وقال باثباتها القاضي ابو بكر من الاشاعرة وابو هاشم
من المعتزلة ولهم الحجتين اولا واحتج ابو هاشم فذكر الحجة الاولى ان الوجود
وصف مشترك بين الموجودات وهو ليس بموجود لانه لو كان موجودا لساوى
غيره من الماهيات في الوجود فيزيد وجود الوجود على ماهيته لان ما صح على العلم
لساير الماهيات فهي بعضها المساواة زايد على ماهيته الحاصلة للوجود وجود آخر زايد
عليه والكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم التسلسل والنوع فثبت ان الوجود
ليس بموجود ولا بمعدوم ايضا لانه لا يتصف بما ينافيه وهو العدم ولما لم
يكن الوجود موجودا ولا معدوما فيكون الوجود صفة غير موجودة ولا معدومة
قائمة بموجود وهو الحال فثبت القول به والثانية ان السواد يشارك البياض
في اللونية لكون اللون جنسا لهما ويخالفه في السوادية اعني في خصوصية السواد
فما به المشاركة غير ما به المخالفة فان وجد كل ما به المشاركة وما به المخالفة كان احدهما
قائما بالآخر والا استغنى كل منهما عن الآخر فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة لوجوب
افتقار اجزاء المركب بعضها الى بعض ولما كان لعدمهما قياما بالآخر لزم قيام
العرض بالعرض لكونهما عرضين له لو كان لعدمهما او كلاهما جوهرا يلزم تركيب

السواد الذي هو مفروض من الموجود وانه محل السواد لكون وان عدم محل لمحاذاته المشاركة
وحاية المحال لعوا وعدم لعدمهما لزوم تركب السواد الموجود من المعدوم وهو ظ
الامتناع ولو كان كل منهما لايكون موجودا ولا معدوما ثبت القول بالحال و
هو المدعى وفيه نظر لانه لا يلزم من عدم قيام احدهما بالآخر انتفاؤهما فان الحيوان
والناطق ليس احدهما قائما بالآخر مع ان لا احدهما افتقار الى الآخر والحق
اقول الجواب عن الاحتجاج الاول ان الوجود موجود قوله لو كان موجودا لساوى
غيره في الوجود فيزيد وجوده فيلزم التسلسل قلنا لا نم ذلك بل الوجود متميز بذاته و
يمتاز عن سائر الموجودات بقيد سلبي وهو ان وجوده غير عارض لماهية كما في
سائر الموجودات فلا تسلسل ولنت تعلم ان هذا لا ينفع على مذهب الاشعري
فان وجود الماهيات عنده غير عارض لها ولا على مذهب الحكماء فان وجوده تعالى
عندهم عين ذاته فهذا القيد السلبي لا يصح للتمييز على المذهبين والجواب عن الاحتجاج
الثاني بان اللونية والسوادية موجودتان قائمتان بالجسم لاسود الا ان قيام كل منهما
بالجسم موقوف على قيام الاخر فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا الاستغناء او
نقول احدهما قائمة بالجسم والاخرى قائمة بتلك القائمة بالجسم قوله يلزم قيام العرض
بالعرض وهو ممتنع قلنا لا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض ثم او نقول التركيب
بين اللونية والسوادية في العقل لا في الخارج فان وجود اللونية في الخارج بعينه وجود
السوادية اذ ليس في الخارج شيء هو اللونية مغاير لشيء هو السوادية ولو كان

كذلك

كذلك ولو وجدا او احدهما في الخارج لا لزم تركب الموجود من المعدوم وهو ظ
وفيه نظر وهو ان التركيب العقلي يستلزم التمايز في الخارج والا لكان حكم العقل
بالتركيب فيما لا تركيب فيه جهلا ولو كان مركبا في الخارج يلزم ما ذكرنا وهو مدار
العقل نظر يعرف بالتامل قال الفصل الثالث في الماهية اقول اعلم ان لكل شيء حقيقة
هو بها هو وتلك الحقيقة في نفسها مغايرة لكل ما عداها لانها كان او مغايرها او
لنضرب لك مثالا في الانسانية ونقول الانسانية من حيث هي الانسانية لا واحدة
ولا كثيرة على معنى ان كلا منهما ليس بعين مفهومها ولا داخلا في مفهومها وان
لم تخل الانسانية عن صدق احدهما عليها لا في الخارج ولا في الذهن وكذا القول
في سائر المتقابلات اللاحقة بالانسانية كالوجود والعدم والكلية والجزئية
وغيرها فالماهية من حيث هي تسمى المطلق وتسمى الماهية بلا شرط شيء فان اخذت
الماهية مع المشخصات واللواحق العارضة لها تسمى مخلوطا اي بالمشخصات واللواحق
وتسمى ايضا الماهية بشرط شيء وهو اي المخلوط موجود في الخارج قطعا
وكذا الاول اي الماهية بلا شرط شيء موجود لكونها جزء من الماهية
المخلوط الموجودة في الخارج لتركب المخلوط من الماهية مع المشخصات واللواحق
كما مر وجزء الموجود موجود فالماهية بلا شرط شيء موجودة وان اخذت الماهية
بشرط العراء عن المشخصات واللواحق سميت مجردة اي عن المشخصات واللواحق وتسمى ايضا
الماهية بشرط لا اي بشرط ان لا شيء معها من المشخصات واللواحق والمجرد عن المشخصات

واللواحق اما ان يكون في العقل او في الخارج فكل موجود في الخارج شخص وانما
يكون ذلك المجرد في العقل من اللواحق لان كونه في العقل ايضا اعتبار فلا يكون
مجردا الا ان المراد بكونه مجردا تجريد العقل اياه عن اللواحق الخارجية فعلم مما ذكرنا
ان المجرد والمخلوط متباينان تباين [illegible] هو المطلق فان المطلق اعم
منهما ويصدق عليهما فنقول الماهية لا بشرط شيء مع المشخصات هو المخلوط وان
اخذت مع حذف المشخصات فهو المجرد وهكذا ماهية المطلقة جنسا لهما وهما
نوعان له فالتباين كل واحد منهما عن الآخر بفصل وهو الاخذ مع المشخصات او
مع حذفها وبما ذكرنا ان المجرد يباين المخلوط ظهر ضعف ما زعم افلاطون و
هو ان لكل نوع شخصا مجردا خارجيا باقيا ازلا وهو المسمى بالمثل الافلاطونية
معللا بان المجرد هو الجزء المشترك بين المخلوطات الخارجية وجزء الموجود
موجود واما فيها فذكر انه يمتنع ان يكون المخلوط جزءا مشتركا بين المخلوطات
مرة ومع هو باق لا يفسد بفساد المخلوطات ولها الفاسد هو الانسان المحسوس
وانما ظهر ضعف ما زعم افلاطون لان احد المتباينين لا يكون جزءا من المباين
الآخر [illegible] البحث الثاني في اقسام الماهية فنقول الماهية
اما ان يكون بسيطة وهي التي لا اجزاء لها واما ان يكون مركبة وهي التي لها جزء
والمركبة اما مركبة خارجية اي ملتئمة من اجزاء متميزة في الخارج بان يكون
بعضها متميزا عن البعض الآخر وهي في الجواهر كالانسان المركب من البدن والروح

فان وجود الروح متميز عن وجود البدن ولهذا يبقى بعد فناء البدن وفي الاعراض كالمثلث
المركب من الخطوط الثلاثة فان وجود كل خط متميز عن وجود الخط الآخر او مركبة عقلية
لا يتميز اجزاؤها في الخارج بل في العقل وذلك في الجواهر كالمفارقات مثل العقول اذ جعلنا
الجوهر جنسا لها وجعلنا لها في البداية فصولا تميز بعضها عن بعض فالعقول مركبة من
الجوهر ومن فصول لا في العقل وفي الخارج بسيطة ليس لها اجزاء يتميز بعضها عن بعض
وفي الاعراض كالسواد المركب من اللونية ومن خصوصية السواد ومن قابضية البصر
وهذا الاعتبار في الذهن لان الذهن يحكم بان اللونية فيه مغايرة لقابضية البصر
من حيث هي ولها في الخارج فلا امتياز لان اللونية وما يقبض البصر ان كانا محسوسين
كان الاحساس بالسواد احساسا بمحسوسين وهو باطل بديهة وان كان احدهما محسوسا
فقط كان الاحساس بالسواد احساسا باللونية المطلقة او بقابضية فقط وهو باطل
ايضا وان لم يكن شيء منهما محسوسا وان لم يحصل عند الاجتماع محسوس لم يكن
السواد محسوسا اصلا وان حصل فهو معلول لاجتماعهما خارج عنهما ح
المعلول عن العلة عارض فالتركيب لا يكون في السواد بل في عارضه [illegible] اعلم انه لا فرق بالسواد
الا تلك الهيئة المحسوسة فعلم بان اجزاء السواد لا يتميز بعضها عن بعض وفي هذا الدليل
انظار مشهورة لا يحتمل الكتاب ايرادها ثم الاجزاء اما ان يكون [illegible] ان كان بينهما
عموم وخصوص كالاجناس والفصول التي هي اجزاء الانواع او متباينة ان لم يكن
كذلك والاجزاء المتباينة [illegible]

غير محسوسة كالهيولى والصورة او من امور خارجة محسوسة كاعضاء البدن وايضا فالاجزاء
اما ان يكون وجودية باسرها اي لا يدخل العدم في مفهوماتها ومن اما حقيقيات لا يكون ح الا بعد
النسبية كما سبق مثاله والعشرة المركبة من الوحدات او يكون اضافية باسرها كالاجزاء
الاقرب فانه مركب من القرب وذات القرب وكل منها اضافي او يكون ممتزجة من الاجزاء
الحقيقية والاضافية كالسرير فانه مركب من الاجزاء الحقيقية وهي الاخشاب ومن الهيئة التي
هي من المعتبرة في مفهوم ماهية السرير وايضا ان يكون الاجزاء بعضها وجوديا وبعضها عدميا
كاجزاء الاول فانه وجود لا عن بقوة يكون مبدأ كقبح ولا يكون ثم مبدأ قال
مزوج آه اقول معلوم مزوج لما حث اقسام الماهية الفرع الاول هو ان الماهية البسيطة
فبسيط البسائط غير مجعولة بجعل جاعل لانها لو كانت مجعولة لكانت محتاجة الى
سبب مؤثر ولو كانت محتاجة الى سبب لكانت ممكنة لان المحوج الى السبب هو الامكان
على ما سبق والامكان اضافة يعرض للشيء بالقياس الى غيره فيستدعي شيئين
والبسائط ليس فيها شيئان والا لكانت مركبة فلا يعرض الامكان للبسائط فقط
الامكان اعتبار عقلي ما يعرض للبسائط بالنسبة الى وجودها ولا ينافي البساطة
الفرع الثاني ان الماهية المركبة ان قام بنفسه يستقل جزائه فيما بعضه وعلم البعض
هذا الاجزاء بدون الاجزاء المستقل كالحيوان الابيض فانه مركب من الحيوان القائم بنفسه والبياض
القائم به لكونه حالا فيه وان قام المركب بغيره قام بذلك الغير جميع اجزاء المركب كالسواد
المركب من اللونية وما يقبض البصر القائمين بالجسم الاسود او قام بذلك الغير بعض المركب وقام

البعض الآخر بالبعض القائم بالغير كالسرعة فان الحركة قائمة بالغير الذي هو
محلها والسرعة قائمة بالحركة فان قلت المركب القائم بنفسه يجوز ان يكون جميع اجزائه
مستقلة كالانسان المركب من البدن والنفس الناطقة فلا ظهر ان يكون بعض
اجزائه مستقلا دون بعض قلت ذلك واجب فان كل مركب لا بد فيه من جزء يوجب
الارتباط بين الاجزاء كالجزء الصوري مثلا وهو قائم ببقية الاجزاء فهنا الارتباط
بينهما الذي تعلق التدبير قائم به الفرع الثالث للماهية المركبة من الاجزاء محمولة
يجب ان يكون الفصل علة لوجود الجنس والا فاما ان يكون الجنس علة للفصل
فيلزم الفصل الجنس وهو باطل او لا يكون احدهما علة للفصل الا فيستغني
كل من الجنس والفصل عن الآخر فيمتنع التركيب منهما لان الحاصل منهما ما هو مركب
من الاجزاء لوجب افتقار بعض اجزاء المركب الى البعض لكن التركيب منهما واما ان يكون
الفصل علة لوجود الجنس وهو المطلوب قلنا انا نسلم العلة ما يتوقف عليه الشيء
من الجملة اي العلة الناقصة فنختار ان الجنس علة للفصل قوله فيلزم الفصل الجنس
قلنا لا نسلم انه لازم من علية الجنس للفصل بهذا المعنى استلزام الجنس للفصل
وانما يلزم ذلك ان لو كان الجنس علة تامة للفصل وان اريد بالعلة ما يوجب
الشيء اي جميع ما يتوقف عليه الشيء اعني العلة التامة فنختار ان كلا من الجنس
والفصل ليس علة للآخر قوله فيستغني كل منهما عن الآخر قلنا لا نسلم ذلك لان اللازم
من عدم علية احدهما للآخر بمعنى العلة الموجبة الاستغناء مطلقا اي استغناء كل منهما

الاخر فجوازان يكون الفصلان امرجال في الجنس كالقول للنباتية العامة بالجسم النباتي

على كل منهما الجنس بل انا مع للاخر مع ان لاحدهما احتياجا الى الاخر قال الثالث

اقول لما فرغ من مباحث الماهية شرع في البحث عن الامور اللاحقة بها وهي التعينات

لا اولا فنقول اعلم ان الماهية من حيث هي لا تابى الشركة اي الحمل على كثيرين

والتشخص يابى الشركة اذ يمتنع حمل الشخص على الكثيرين فالتشخص مغاير للماهية فاذا

في التشخص امر زائد على الماهية وهو التشخص والتعين ويدل على وجود التشخص

والتعين امران اي يدل على كون التعين امرا ثبوتيا امران الاول ان التشخص

جزء الشخص المعين الموجود في الخارج فيكون التشخص موجودا في الخارج لان جزء

الموجود موجود ضرورة وهذا ضعيف لانه ان اراد بالشخص الموجود في الخارج

معروض التشخص فلا يلزم من وجوده وجود التشخص لانه لا يلزم من وجود المعروض

وجود العارض وان اراد به المجموع المركب منهما فلا نسلم انه موجود الثاني لو كان التعين

امرا عدميا لكان عدما لتعين آخر لانه لو لم يكن عدما للتعين آخر لكان عدما للامر

العدمي فيكون ثبوتيا لان عدم العدم ثبوت والتقدير بخلافه فلو كان التعين

عدما لتعين آخر فيكون لهذا التعين ثبوتيا لان ذلك التعين الذي هذا عدمه ان كان ثبوتيا

فظاهر وان كان عدميا يكون هذا ثبوتيا لان عدم العدم ثبوت وان كان اصل التعين

ثبوتيا وهو مماثل للتعين الآخر لانه صنف التعين صنف ولكنه فيكون التعينات

ثبوتيتين وهو المدعى وللقائل ان يمنع تماثل التعينات لانه لو تماثلت تعينات

في مفهوم التعين لم يحصل التشخص من انضمام التعين الى الماهية لان جزم الكلي الذي

هو التعين الى الكلي الذي هو الماهية لا يفيد الجزئية كما في قولنا الانسان العالم الورع

الذي تكلم امس في وقت كذا في يوم كذا فان كلا منهما الشركة وفيه نظر آخر لانه لا نسلم

ان اللاتعين امر عدمي وان سلم جاز ان يكون التعين واللاتعين امرين عدميين

كالامتناع واللاامتناع وايضا لا نسلم لا يجوز ان يكون عدما لامر ثبوتي والقائل

ان يقول ذلك الامر الثابت ان كان موجودا يكون التعين امرا ثبوتيا لانه عدم العدم

ورفعه ثبوت وان كان امرا موجودا آخر لكن يكون متعينا فيكون موصوفا بالعدم

والشيء لا يكون موصوفا بنقيضه قال والحكماء قالوا انكر المتكلمون كون

التعين امرا ثبوتيا زائدا على الماهية محتجين بوجوه الاول ان التعين لو وجد

لشاركت افراد التعين في التعين لان لها ماهية مشتركة بين افرادها فيقع التعين

تلك الافراد بعضها عن البعض يتعين آخر فللتعين تعين آخر والكلام فيه كالكلام

في الاول فيلزم التسلسل واجيب بان التعين مقول على افراده قول العرض العام

المقول على الجوهر والعرض كذلك وان التعينات متماثلة ومتباينة بالذات لا يتعين

آخر فلا حاجة الا تعينات اخر فلا يلزم التسلسل الثاني ان التعين لو زاد على الماهية فحصص

هذا التعين ينفع الحصص لبعض غير الحصص غيرها الى ان يتوقف على تمييز الحصص عن غيرها

ليحصل بالماهية لكن تمييز الحصص موقوف على اختصاص التعين ينفع الحصص لان غير المتعين

غير متميز فيلزم الدور ولو قيل هذا الثاني اختصاص الحصول كحصص الاحتياج بغير

ما ذكرتم لكن الاختصاص حاصل فلا يصح ما ذكرتم واجيب عن الاول بان اختصاص
الحصة بهذا التعين بمعنى تميز الحصة عن الاخرى حاصل قبلها حتى يلزم الدور او التسلسل
لتحقق التعين او كان موجودا اذا جعل الماهية ما نضيا في التشخص لذاتها الماهية سيد
وجود الماهية لامتناع انضمام التعين الموجود الى المعدوم فوجود الماهية قبل
لحوق هذا التعين بها ان كان بعض تعينا اخر ونتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل
بعض تعينا اخر عادم وجود الماهية بدون التعين وهو ايضا فاحش لان الوجود
لا يلحق الماهية بدون التعين وان الذي يلزم التسلسل وانما يلزم ذلك ان لو كان لحوق التعين
بالماهية متاخرا عن لحوق الوجود وهو ممنوع قال صح آه اقول هذا الفرع على قلة التعين
اما وجوب تاثر ماهية فاللازم الماهية ان اقتضت التشخص لذاتها انحصر نوع
تلك الماهية في شخص واحد لانه لو تعددت تلك الاشخاص لكان الطرفان لا يتغير
لا يوجد الا الاخر وهو باطل لانه يكون لماهية مساواة للتشخصات لكونها مقتضية
لذاتها وهو باطل لامتناع تخلف مقتضى الذات لو لزم القسم الاول والثاني وان لم تكن
مقتضية للتشخص لذاتها فتعلل تشخص الماهية بتشخص قوله ما لم يلزم الا التعين
بقوله ما من الفعل والفصل والوضع والمكان والزمان واخرج الا غير ذلك لان
تعليل تشخص الماهية بالمقابل بين الجزئيات المتباينة من الماهية لاجل الحق
فلو اقتضى اختصاص تغير التشخص دون غيره لزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل
والتعين على الاطلاق ان كان جزءا من اللوازم فاقتضى الملزوم فتعلل فهل التعين الى آخره

والوا

والوازم المكتنفة فما ذكرنا فتعدد الاشخاص بتعدد المواد فيعلم انه لا يجوز
ان يكون تشخص الماهية معللا بتشخص المادة وعوارضها فان تشخص المادة
ان تعلل بعوارضها لم يتعدد الحكم بان الماهية ان اقتضت التشخص لذاتها انحصر
نوعها في الشخص الواحد ولو لم تعلل بعوارضها بل تعلل تشخص مادة وهكذا ويجوز
المادة مادة اخرى فتسلسل المواد والحق انه تعليل تشخص افراد الماهية
لا الى الفصل المجاور لشيء فانه لو تعين اختصاص كل مادة بتشخص
مناسب لها قال الفصل الرابع آه اقول الفصل الرابع
في الوجوب والامكان والقدم والحدوث شرع في هذا الفصل بمباحث الاول
في تحقيق الامور اعتبارية عقلية لا وجود لها في الخارج لان الوجوب والامكان
موجودين لكان ولو كانا موجودين في الخارج ولم يكونا من الاعتبارات العقلية
لكان نسبة وجوب الوجوب الى ماهيته بالوجوب ونسبة وجوب الامكان الى
ماهيته بالامكان والا فيكون نسبة وجود الوجوب الى ماهيته بالامكان
ونسبة وجود الامكان الى ماهيته بالوجوب ويلزم ان يكون الوجوب ممكنا والامكان
واجبا ولو كان كذلك لامكن الواجب لاتصافه بالوجوب الموصوف بالامكان ووجب
الممكن لاتصافه بالامكان الموصوف بالوجوب وهو محال فثبت ان نسبة وجود الوجوب
الى ماهيته بالوجوب ونسبة وجود الامكان الى ماهيته بالامكان وحينئذ ننقل الكلام
الى نسبة وجود وجوب الوجوب الى ماهيته بالوجوب ونسبة وجود امكان الامكان

اى ما صدق عليه الامكان فيلزم التسلسل ولعل ذلك فلانا قضية الوجوب بحسب الذات الاول
موصوفا بمعنى الوجوب بانه استحقاقية الشيء الوجود لذاته فلا اقتضا
الوجود بحسب الذات الذي هو صادق على الامكان الذي هو محوج الى الايجاد
الذي هو سابق على وجود الممكن متقدما بالذات على وجود الواجب ووجود
الممكن اى ان الوجوب سابق على وجود الواجب لان ما لا يستحق الوجود اى لم
لا يحصل له الوجود والامكان سابق على وجود الممكن لانه سابق على الايجاد
لان الشيء ما لم يحتج في الوجود الى الغير لم يحصل له الوجود والايجاد سابق
على وجود الممكن بديهة فالامكان سابق على وجود الممكن فلو كان كل منهما اثرا
وجوديا لزم تقدم الصفة على الموصوف في الوجود لكون وجود الواجب موصوفا
بالوجوب ووجود الممكن بالامكان وتقدم الصفة على الموصوف محال لان ثبوت
الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف في نفسه وفيه نظر لان الوجوب
ليس متقدما على وجود الواجب بل هو عينه واما الامكان فان كان هو
الامكان الاستعدادي فهو ليس صفة لنفس الممكن بل هو قائم بالمادة وان كان
[illegible] فليس محوجا الى السبب فليس سابقا على الايجاد لكونه [illegible]
عن الوجود لكونه [illegible] وبين [illegible] قال [illegible] اقول قيل [illegible]
مع تشبيه المعارض بان الوجوب والامكان لو اقتضيا الامتناع الذي هو
لكونه [illegible] مع المعدومات [illegible] وجوديين لان [illegible] العدمي وهو [illegible]

قلت نقيضهما يكون عدما لموجود خارجي يكون موجودا لا نقيض للثبوتيات
العقلية والوجوب ليس بعضا للمكون عدما لموجود خارجي وكذا الامكان
لكون كل منهما نقيض الامتناع والامتناع ليس عدما لموجود خارجي بل
هو من الاعتبارات العقلية قال ولما الحدوث آه اقول ولما القدم
والحدوث من الاعتبارات العقلية فلانهما لو وجدا في الخارج لقدم القدم وحدث
حدوث الحدوث او الاخر اى قدم القدم وقدم الحدوث فيكون القدم حادثا لاتصافه
بالقدم واتصاف القدم بالحدوث ويكون الحادث قديما لاتصافه بالحدوث
واتصاف الحدوث بالقدم [illegible] وكلاهما ممتنع ولو اقدم القدم مع حدوث الحدوث
فتسلسل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث ولزم التسلسل قال الثالث آه اقول
البحث الثالث في احكام الوجوب لذاته ومن احكامه الاول ان الوجوب لذاته ينافي الوجوب
لغيره اى الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره لان الواجب لغيره هو الذي يرتفع بارتفاع الغير
فلو كان الواجب لذاته واجبا لغيره لوجب ارتفاعه بارتفاع الغير وهو محال فلا يكون واجبا
لذاته لان الواجب لذاته هو الذي يستحيل ارتفاعه مطلقا الثاني من احكام الوجوب لذاته هو
ان الوجوب لذاته ينافي التركيب اى الواجب لذاته لا يكون مركبا لاحتياج المركب الى الاجزاء
المغايرة للمركب لكون الجزء غير الكل فلو كان الواجب لذاته مركبا لكان محتاجا الى الغير و
المحتاج الى الغير ممكن لذاته فالواجب لذاته ممكن لذاته هذا خلف الثالث من احكام الوجوب
لذاته هو ان الوجوب لذاته لو قدر كونه ثبوتيا لما [illegible] لكان [illegible] الذات

كما هو مذهبهم ايضا لانه لو كان زائدا على الذات فهي لا تحتاج الا الذات التي هو خارج
لكونه خارجا عن الذات فاجابه واكمل الكون المحتاج الا الغير ممكنا لذاته فالوجوب
لذاته يكون ممكنا لذاته فالواجب لذاته يكون ايضا ممكنا لذاته لما عرفت وما قيل على هذا
الدليل من الاعتراض بو صولا الوجوب لما انه نسبة بين الذات وبين الوجود فيتأخر عن
الذات لكون النسبة متأخرة فيزيد على الذات لامتناع كون المتاخر عن الشيء نفس
ذلك الشيء او جزءه المتقدم عليه بناء على الفرض المذكور اعني كون الوجوب لذاته نسبة
فباطل لكونه امرا ثبوتيا لان النسبة من الامور العدمية كما سيجيء في الرابع من احكام الوجوب
بالذات لان الوجوب بالذات لا يكون صفة بمعنى التغير اي لا يكون في الوجود موجها
واجبا الوجود وسنذكر عدم كون التشخيص الوجوب لذاته على الشيئين في الالهيات
في اثبات وحدانيته تعالى قال فالواجب ان قيل هذا الحكم لا يكون الشأن الا على
سوال المصنف وتقريره ان تعال الوجوب لذاته جاز لان يكون مشتركا بين اثنين لكونه
واقعا لان صفات الواجب تعالى كلها واجبة والا لامكن زوالها عن ذاته وانه محال فيكون
الوجوب مشتركا بين الواجب لذاته وبين صفاته فيبطل قولكم ان الوجوب لذاته لا يكون
مشتركا بين الشيئين واجاب عنه ان ذات واجب الوجود لما اتصف بصفة فالوجوب
الذاتي انما هو للذات وحدها دون الصفات والصفات واجبة بالذات فلا امكن زوالها
نظرا الى الذات قال الثالث في البحث الثالث في احكام الامكان ومن ذلك حكم الاول
ان الامكان محوج الى السبب اي علة الاحتياج الى المؤثر انما هو الامكان لان الممكن لما

استوى طرفاه اعني طرف الوجود وطرف العدم بالنسبة اليه امتنع ان يحصل وجوده
الا لمرجح لامتناع الترجيح من غير مرجح والعلم بامتناع الترجيح من غير مرجح بديهي
فان قلت لو كان امتناع الترجيح من غير مرجح بديهيا لكان عند العقل مثل
سائر البديهيات كقولنا الواحد نصف الاثنين ونحو كقولنا النفي والاثبات لا يجتمعان
ولا يرتفعان لكن لو اعرضنا على العقل لم نجده في سائر البديهيات ولكون التفاوت
يدل على تطرق الاحتمال اليه قلنا الفرق بين امتناع الترجيح من غير مرجح وبين قولنا
الواحد نصف الاثنين ونحو من البديهيات عند العقل انما هو لالف بعض البداهة
والاستئناس بها دونه وذلك لا يقدح في بداهتها قيل على الدليل المذكور ان
الحاجة الى المؤثر ليست صفة ثبوتية لانها لو كانت ثبوتية لكانت ممكنة لان صفة
الممكن او تعالى الممكن محتاج الى المؤثر ولو كانت ممكنة فيكون لها حاجة اخرى وينتقل
الكلام الى تلك الحاجة وتتسلسل والتسلسل محال فيكون الحاجة امرا ثبوتيا فكانت متصفة
على الممكن الموصوف بالحاجة الذي ثبت الحاجة اليه لتقدم الحاجة على تأثير المؤثر في الممكن
لان الشيء ما لم يحتج الى المؤثر لم يؤثر المؤثر فيه وتأثير المؤثر متقدم على وجود الاثر
اعني على وجود الممكن فيكون تقدم الحاجة على الممكن الموصوف بها محال لامتناع تقدم الصفة
مع الموصوف فعلم من هذين الدليلين ان الحاجة عدمية ولما كانت الحاجة عدمية ولا يكون
الا على الامور العدمية لا يحتاج الى العلة والمؤثر ثم ايضا ليست ثبوتية لان المؤثر
لو وجدت الى ممكن لان صفة المؤثر والنسبة بينه وبين الاثر فكانت محتاجة الى المؤثر

لاحتياج الصفة الى الموصوف والنسبة الى المنتسبين فكانت ممكنة ولو كان ممكنة
فيستدعي موثرا والموثرية الذي ويتسلسل الكلام الى موثرية الموثر وايضا لو
كانت الموثرية عدمية فلا يمكن ان يحصل بواسطتها من الموثر وجود الممكن
فرق وايضا تاثير الشي في الشي غير معقول لان التاثير حال الوجود ايجاد
للموجود وايجاد الموجود تحصيل الحاصل وهو محال وحال العدم يكون ايجاد
الشي حال عدمه وايجاد الشي حال عدمه يقتضي حصول وجوده حال عدمه فيلزم
الجمع بين النقيضين وايضا لو احتاج الى الوجود لاجل امكانه لا مرجح لاحتياج
العدم ايضا اليه فلانه لا مرجح لكن العدم نفي محض فلا يكون اثر الموثر واجيب
عن الشك الاول بان الحاجة عدمية وعن الشك الثاني وهو ان الموثرية عدمية
بانه لا يلزم من عدمية الحاجة وعدمية الموثرية ان لا يكون ذات الممكن محتاجا وذات
المعطي موثرا لانه لا يلزم من عدم كون الوصف وجوديا ان لا يكون الشي موصوفا
به لان القول بان العدم ليس من ثبوتيا لا يستلزم ان لا يكون الموصوف به
امرا معدوما وفيه نظر لانهم قالوا ان الممكن يكون محتاجا حتى يتوجه عليهم
ما ذكر بل قالوا ان الحاجة ليست معقلا بالاضافة لكونها صفة عدمية مستغنية
عن العلة وكذا ما قالوا ان الشي لا يمكن ان يكون موثرا بل قالوا لا يمكن ان يصدر
عن الموثر بواسطة الموثرية التي هي صفة عدمية وجود الاثر اللهم الا ان يقول المستدل
لما ثبت ان الحاجة ليست امرا ثبوتيا وان الموثرية ايضا كذلك وجب ان لا يكون الممكن محتاجا

والشي

والشي لا يكون موثرا لان عند الشيخ ابي علي رحمه الله لا فرق بين قولنا ليس
الشي محتاجا وموثرا وبين قولنا حاجته وموثريته عدمية فبطلها ذكروه فيكون
الجواب منع صحة قول الشيخ لا ما ذكروه وعن الشك الثالث ان المراد من التاثير
ان وجود الموثر يستتبع وجود الاثر لا ان وجود الموثر تحصيل وجود الاثر
وحينئذ سقط ما ذكرتم من الترديد وفيه نظر لان ان اراد بالاستتباع صدور وجود
الاثر منه او ابراز الاستتباع فالشك باق بحاله وان اراد امر يتعكس
الصدور فذلك بيان التاثير لغة واصطلاحا واجيب ايضا بان السوال العلمي بتوجه
واحد وهو ان العلم بان شيئا ما يوثر في شي او بان شيئا ما يحتاج الى شي اخر
بديهي لا يقبل التشكيك وفيه نظر لانه مجرد دعوى بداهة الشي لا يكفي في بداهة
وعن الشك الرابع بان العدم انما يوصف بالامكان فلا اشكال لان الكلام في
الممكن والعدم ليس بممكن وان وصف بالامكان جاز ان يكون العدم اثرا
للاثر ويكون الموثر كما سبق والتقرير بحث الترجيح منه لا الوجود
والصعوبة هذا الاشكال ان الشك الرابع فصل على الحاجة مع الحدوث فقط
او الامكان مع الحدوث حتى لا يحتاج عدم الممكن الى الموثر والحاجة الى الوجود
وليس كذلك لان الحدوث صفة الوجود فيكون متاخرا عن الوجود لتاخر الصفة
عن الموصوف والوجود متاخر عن تاثير الموصوف والتاثير متاخر عن
الحاجة فالحدوث متاخر عن الحاجة بمراتب فلا يكون علة للحاجة

ولا جزء من علتها ولا شرطا لتاثيرها لكون عدم الامور مستندا الى [illegible]
من احكام الامكان عنوان الموصوف به اي الممكن لا يكون احد طرفيه اعني الوجود
والعدم اولى به لذاته بحيث يكفي تلك الاولوية في وقوع ذلك الطرف لانه
ح اي عند حصول الطرف الراجح ان امكن طريان الاخر اعني الطرف المرجوح
فاما ان يطرأ الطرف المرجوح بسبب فيفتقر الاولوية في حصول الطرف الراجح
الى عدم ذلك السبب فلا يكون تلك الاولوية كافية او يطرأ لا بسبب فيلزم
ترجيح المرجوح بلا مرجح وهو محال وان لم يمكن طريان الطرف المرجوح كان
الطرف الاول به واجبا والمرجوح ممتنعا فلا يكون الممكن ممكنا هف الثالث
من احكام الامكان عنوان الممكن ما لم يجب صدوره عن مؤثره اي ما لم يجب صدوره
عن علته التامة لم يوجد لانه لو وجد ولم يجب صدوره عن العلة التامة امكن التخلف
عن العلة التامة لكن التخلف عن العلة التامة محال فامكان التخلف يكون ايضا محالا
لان امكان المحال محال وهذا هو التعيين اعني تعيين صدور الممكن عن مؤثره يسمى الوجوب
السابق وان وجد فكان موجودا لا يقبل العدم والا لامكن اجتماع النقيضين
وان لم يقبل العدم يكون واجبا وهذا الوجوب يسمى الوجوب اللاحق ويقال
له الضرورة بشرط المحمول ايضا فالوجوبان العارضان للممكن لا من ذاته لان الوجوب
العارض له بالنظر الى علته التامة والاخر بالنظر الى وقت وجوده فلا ينافيان تساوي
نسبة الوجود والعدم الى ذات الممكن قال الرابع آه اقول الحكم الرابع من احكام

الامكان عنوان الممكن بمعنى الاحتياج الى المؤثر حالة البقاء لان الامكان الموجب
للاحتياج الى المؤثر باق حالة البقاء وان كان الموجب للاحتياج [illegible] باقيا
يكون الاحتياج باقيا وانما قلنا ان الامكان حالة البقاء باق لان الامكان للممكن
ضروري والا لجاز ان يتغير حتى ينقلب الممكن واجبا او ممتنعا لان ما ليس للممكن
ضروريا فيها ولانقلاب الممكن واجبا او ممتنعا محال وايضا لو لم يكن ثبوت الامكان
للممكن بان كان الاحتياج للممكن في حصول امكانه الى سبب لوجب حصول غيره
لكن تأثير المؤثر في الشيء مسبوق بامكانه لان الشيء ما لم يكن ممكنا امتنع
تأثير المؤثر فيه فيلزم ان يكون الامكان سابقا على نفسه وانه محال بديهة فثبت الممكن
حالة البقاء مستغن عن المؤثر لانه لو احتاج اليه فتأثير المؤثر ان كان في امر حاصل
لزم تحصيل الحاصل وهو محال او في امر متجدد فالحاجة الى المؤثر انما يكون
للمتجدد دون الباقي فلزم خلاف المفروض قلنا المراد بالتأثير دوام الاثر
بدوام مؤثره وح لا يلزم تحصيل الحاصل ولا خلاف المفروض قال البحث
الرابع آه اقول البحث الرابع في القدم والقدم ينافي تأثير الفاعل المختار في
الموصوف بالقدم لان تأثير الفاعل المختار في شيء مسبوق بالقصد اليه والقصد
للفعل المختار مقارن لعدم الاثر لان القصد الى ايجاد الموجود محال فان
مقارنا لعدم الاثر فيكون تأثير الفاعل المختار في شيء مسبوق بعدم ذلك الشيء
فلا يكون ذلك الشيء قديما لان القديم ما لا يسبق لوجوده شيء والحق ان

استندوا العالم مع اعتقادهم قدمه الى الصانع تعالى لاعتقادهم انه موجب بالذات لا بفعل بقصد ما فاحاصل ان الكل اتفقوا على عدم جواز استناد القديم الى الفاعل المختار وجواز استناده الى الموجب المتكلمون اتفقوا على نفي القدم عما سوى ذات الله تعالى وصفاته والمعتزلة وان انكروا قدم صفاته لكنهم قالوا به في المعنى لانهم اثبتوا مع الله تعالى في الازل احوالا خمسة الاولى لها وهو الموجبية والحيية والعالمية والقادرية والالوهية ومن ابي هشام قائل اثبتها الوهاشمية يعني علل للاحوال الاربع مميزة للذات بذاته تعالى عن غيره فعلى هذا يكون القديم سوى كثيرة وتعالى ان يقول هذا القول مثبتي الاحوال فقط لا قول جميع المعتزلة ومع ذلك فان الاحوال ليست امورا موجودة في الازل فلا يكون قديمة واعلم ان المصنف فسر القدم لانه يستفيد الحدوث وتعلم نفيه من تعلم الحدوث
قال الخامس اه اقول البحث الخامس في الحدوث والحدوث هو كون وجود شيء مسبوقا بعدم سبقا زمانيا وسمي حدوثا زمانيا وقد تفسر الحدوث بحاجة الشيء في وجوده لا غيره ويسمى حدوثا ذاتيا والتقدم الذي يقابل الحدوث الحدوثي ان هي حصول الشيء على وجه لا يكون مسبوقا بعدم واقعا في زمان سابق وحكم الحصول والكل عدم احتياج الشيء في وجوده لا غيره وقال الحكماء الحدوث بالمعنى الاول والحدوث في الزمان لا يستدعي تقدم مادة الى المحل الذي من ان يكون متعلقا او موضوعا وتقدم مدة اعني الزمان لتعالى الصوري وهو قدم المادة وقولان اعطاف وجه

موجبه قبل الحدث ولا قدم لانقلاب من الوجوب بالذات او الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وايضا فيكون لذلك الامكان محل غير هذا المحدث يتقدم به الامكان وذلك المحل هو المادة فعلم ان الحادث مسبوق بمادة وهو تقدم الطبع فلان عدم الحدث قبل وجوده ليس القبلية ليست بالعلية لان عدم الشيء لا يكون علة لوجوده ولا بالذات ان التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين لان المتقدم بالطبع يجتمع مع المتأخر وعدم الشيء لا يجتمع مع وجوده ولا بالشرف لان القدم لا يكون اشرف من الوجود ولا بالمكان فهو في بالزمان فعلم ان الحادث مسبوق بزمان واجيب عن الاول وهو اختلاف الدليل الدال على ان الحادث مسبوق بمادة بان الامكان امر عدمي والامور العدمية لا تستدعي محلا واجيب عن الثاني اي عن الدليل الدال على ان الحادث مسبوق بزمان بان القبلية ليست منحصرة فيما ذكرتم حتى يتم ما ذكرتم بل قد يكون بغير ذلك كقبلية اليوم على الغد فانها ليست بالعلية والذات لعدم جميعها ولا بالشرف ولا بالمكان وهو ظاهر ولا بالزمان لان الزمان لا يكون له زمان قال الفصل
الخامس اه اقول الفصل الخامس في الوحدة والكثرة وفي هذا الفصل مباحث البحث الاول في بيان جميع الوحدة والكثرة الوحدة هي كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور مشاركة في الماهية ويندرج تحتها الاشخاص كالفيل في جانب وما ينقسم الى امور غير مشاركة في الماهية كالمركبات فالكثرة ما يقابل الوحدة ويعرف بقوله الوحدة لا يوجب الذي يكون الكثرة المجتمع من الجملة فحيث لا يصدق عليها مفهوم الكثرة كعام الوحدة

مغاير للوجود ومغايرة للماهية فان الكثير من حيث هو كثير موجود وانسان اي معين
ومن حيث انه كثير ليس بواحد او صار لم يكون الشي واحدا وكثيرا من جهة واحدة
وكذا الكثرة مغايرة للوجود والماهية بعين ما ذكر من الدليل وفيه نظر لانه ان كان
المراد بقولنا الكثير من حيث هو كثير موجود ان جهة الكثرة هي جهة الوجود فمم وان اريد
به ان الحمل الطبيعي للكثير موجود فسلم لكن لم لا يكون قولنا الكثير من حيث هو كثير ليس بواحد
والوحدة ثابتة في الخارج لانها جزء من الواحد الموجود في الخارج وجزء الموجود موجود في
الخارج وفيه ما مر في التعين ولان الوحدة لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة لامتناع
ان يكون عدما محضا او عدما لامر اخر واذا كانت الوحدة عبارة عن عدم الكثرة والكثرة
فيكون النقيضان مجموع الوحدات العدمية فيكون عدمية اعني الوحدة والكثرة عدميين وهو يوجب
ان يكون احد النقيضين وجوديا والقابل فكذا الوحدة وجودية والكثرة عبارة
عن مجموع الوحدات فيكون الكثرة وجودية ايضا وفيه نظر لانه لم لا يجوز ان يكون كل واحد
من النقيضين عدميا كالعمى واللاعمى وعورض هذا الدليل الدال على ان الوحدة
امر وجودي بان الوحدات ليست ثابتة لان الوحدات لو وجدت في الخارج لكان
[illegible] كونه وحدات لكون الوحدة مفهوما عاما او لو كانت الوحدات متحققة
بخصوصيات مخصوصة بخصوصية كل واحدة منها يكون زائدة على ماهيتها فيكون
لتلك الخصوصيات وحدات اخر فيكون للوحدات وحدات اخر ويتسلسل الكلام
الى وحدات الوحدات ويلزم التسلسل وتقابل ان لا يحمل وصف الوحدة على الوحدة

كالبواز

لا يقول وجود الوجود نفسه فلا يلزم التسلسل والحق عند المصنف ان الوحدة والكثرة
من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الخارج قال فرع لما فرغ عن تحقيق
الوحدة والكثرة واعلم ان الوحدة مقابلة للكثرة ضرورة فوجب ان تحقق التقابل
بينهما على اي وجه والحق تاخير هذا عن بيان اقسام التقابل لما عرفت فنقول
الوحدة لا تقابل الكثرة بحسب الذات لانه ليس احدهما عدم الاخرى والا لامتنع
الجمع بينهما فلا تقابل بينهما بالسلب والايجاب ولا بالعدم والملكة او وجوديان في احدهما
عن الاخرى ولا متضايفان لتقوم الكثرة بالوحدة وامتناع تقوم احد المتضايفين
بالمضايف الاخر فلا تقابل بينهما بالضدية والتضايف لتقابل الاخر بينهما
تقابل بالذات بالوجوه الاربعة فلا تقابل بينهما بحسب الذات لانحصار
اقسام التقابل في هذه الاربعة في التحقيق الى ان احدهما مقابل للاخرى لكون
الوحدة مكيال الكثرة لان الكثير انما يتقدر بالواحد وكون الوحدة مكيالا للكثرة
اضافة عرضت للوحدة فالتقابل بينهما بالتضايف لا جل عروض الاضافة العارضة
لا بحسب ذاتيهما قال اقول البحث الثالث في اقسام الوحدات والواحد ان المقول
عليه فذلك ان منع نفس مفهومه من وقوع الشركة فيه فهو الواحد الشخصي كهذا الانسان
الواحد وان لم يمنع نفس مفهومه من وقوع الشركة فهو الواحد وحينئذ لا يصلح ان يكون الشي الواحد
كثيرا وواحدا من جهة واحدة فجهة الوحدة ان كانت نفس ماهية تلك الكثرة بان يكون
مقولا على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو فهو الواحد بالنوع كما فراده الانسان

الواحد

المتحد في ماهيته وان كانت جزءاً منها لتلك الكثرة فهو الواحد بالجنس ان كانت مقولة
على مختلفات الحقائق في جواب ما هو كالفرس والانسان المتحدين في الحيوان او الواحد
بالفصل ان كانت مقولة في جواب اي شيء هو في ذاته كالفرس والانسان المتحدين
في الناطق وان كانت جهة الوحدة خارجة عن الكثرة فهو الواحد بالعرض والواحد
بالعرض اما واحد بالمحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض الذي هو محمول عليهما
او واحد بالموضوع كاتحاد الكاتب والضاحك في الانسان الذي هو موضوع لهما وقيد
بقوله الواحد بالعرض لا ينحصر في القسمين المذكورين لان الواحد بالتعلق كنسبة
النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة المتحدين بالتدبير من اقسام الواحد
بالعرض ولم يتعرض المص له والواحد بالشخص ان لم يقبل القسمة اصلا فان لم
يكن له مفهوم سوى عدم قبول القسمة فهو الوحدة الشخصية المعبر عنها بالوحدة
وان كان له مفهوم سوى عدم قبول القسمة فاما ان يكون ذا وضع اي قابلا
للاشارة الحسية وهو النقطة المعينة كهذه النقطة او لا يكون ذا وضع
وهو المفارق كالعقل والنفس وان قبل القسمة وتشابهت اجزاؤه في
الحد والاسم فهو الواحد بالاتصال سواء قبل القسمة لذاته كالمقدار او لا لذاته كالجسم
البسيط مثل كرة الكرة او الماء وان لم يتشابه اجزاؤه في الاسم والحد فهو الواحد
بالاجتماع كالمجموع وقد يقال الواحد بالاتصال للمقدارين متلاقيين عند
حد مشترك كضلعي الزاوية الحادة او المقدارين متلازمين ...

بحيث يلزم من حركة احدهما حركة الآخر كبعض الاعضاء بالنسبة الى البعض الآخر
قال وايضا اما الخ اقول هذه قسمة الواحد بوجه آخر وهو ان يقال الواحد
ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد التام وان لم يحصل جميع ما يمكن له فهو الواحد
الغير التام والواحد التام اما طبيعي او وضعي او صناعي فالطبيعي كزيد والوضعي
كالدرهم الكامل والصناعي كالبيت الواحد ثم الاتحاد بالنوع كاتحاد زيد وعمرو في
الانسانية يسمى مماثلة والاتحاد بالجنس كاتحاد الانسان والفرس في الحيوانية
يسمى مجانسة والاتحاد بالعرض ان كان في الكم كاتحاد ذراع من خشب وذراع
من ثوب في الطول يسمى مساواة وان كان في الكيف كاتحاد الانسان الاسود
والحمار الاسود في السواد يسمى مشابهة وان كان في المضاف كاتحاد زيد
وعمرو في بنوة بكر يسمى مناسبة وان كان في الشكل كاتحاد الارض والهواء
في الكروية يسمى مشاكلة وان كان في وضع مخصوص وهو ان لا يختلف البعد بينهما
كسطحي الفلك يسمى موازاة وان كان في الاطراف كاتحاد الاجانتين في الاطراف
يسمى مطابقة قال الثالث الخ اقول البحث الثالث في اقسام الكثير كل
شيئين فرضا فهما متغايران ... اصل المسئلة الثانية
ان استقل كل واحد منهما بالذات والحقيقة بان لا يكون احدهما قائما بالآخر
بحيث يمكن انفكاك احدهما عن الآخر كالانسان والفرس فهما غيران وان لم يكن
كذلك فان لم يستقل احدهما كالسواد والجسم فصفة وموصوف وان استقل

ولكن لم يكن انفكاك احدهما عن الآخر كالبيت والجدار فالكل وجزءه ولاجل هذا
الاصطلاح قال مشايخ اهل السنة الصفة مع الذات لا هو ولا غير لانها
انها ليست بعين الذات فقط ولا انها ليست غيره فعلى هذا الاصطلاح يجب بينهم
الا الثنائي في الغيرين والصفة والموصوف والكل والجزء ومنوط لان حقيقي
الذاتين المتغايرين كالانسان والجسم والابيض والاسود ... لان
كل واحد منهما ليست مستقلا بالذات والصفة ولا الصفة ولا الموصوف
لانه شرط الصفة والموصوف حمل احدهما على الآخر وهو منتف هنا
ولا يجوز ان يحمل لا انفكاك احدهما عن الآخر فبطل ما هم فيه هذا بطر وعلى
الاصطلاح الاول بان يكون الغيران عبارة عن الشيئين فقط فالغيران ان
اشتركا في تمام الماهية فهما مثلان كزيد وعمرو اللذين لسريان في تمام الماهية
وان لم يشتركا في تمام الماهية فهما مختلفان والمختلفان لا اشتركا في موضوع واحد
كالسواد والحركة فانهما متلاقيان في الجسم فهما متلاقيان فهما ان ... متساويان
ان يصدق كل واحد منهما على كل ما صدق عليه الآخر كالانسان والناطق
فان كل واحد منهما يصدق على ما يصدق عليه الآخر وهذا خلاف ان صدق احدهما
على بعض ما صدق عليه الآخر فان صدق الآخر على جميع افراده فالآخر هو
الاعم مطلقا كالانسان والحيوان فالانسان صادق على بعض ما صدق عليه
الحيوان والحيوان صادق على جميع افراد الانسان وان لم يصدق

الآخر

الآخر على جميع افراده بل على البعض من افراده فكل منهما اعم من الآخر من وجه
واخص من وجه كالحيوان والابيض فان الحيوان صادق على البعض مما يصدق
عليه الابيض وكذا الابيض صادق على البعض مما يصدق الحيوان عليه وان
لم يشتركا في موضوع فهما متباينان والمتباينان متقابلان ان امتنع اجتماعهما
في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد فقولنا في موضوع واحد
احتراز عن الجسم الابلق فان المتقابلين اعني السواد والبياض قد اجتمعا فيه لكن لا في موضوع واحد
وعن مثل زيد الذي يكون ابا لعمرو وابنا لبكر فان المتقابلين اعني البنوة
والابوة قد اجتمعا فيه لكن لا من جهة واحدة بل من جهتين وقولنا في زمان
واحد احتراز عن مثل انسان يصح في وقت ويمرض في آخر فان المتقابلين
اعني الصحة والمرض قد اجتمعا فيه لكن في وقتين فان كان المتقابلان وجوديين
وامكن تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر فمتضادان كالسواد والبياض
وان لم يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر فمتضايفان كالابوة والبنوة
وان كان احدهما وجوديا والآخر عدميا فان اعتبر كون الموضوع مستعدا
للاتصاف بالمقابل الوجودي بحسب شخصه او نوعه او جنسه كالبصر والعمى
بالنسبة الى زيد الذي صار اعمى والاكمه والعقرب فملكة وعدم حقيقيان
وان اعتبر ذلك في جهة الموضوع في وقت يمكن اتصافه بذلك الامر الوجودي
كالملتحي وعديم اللحية بالنسبة الى الامرد لا الى الطفل فملكة وعدم مشهوران

والالم يعتبر لا معا ولا ذاك فسلب وايجاب كزيد كاتب وليس بكاتب وجه
دليل حصر المتقابلين في الاربع المذكورة نظر لخروج عنه ما يكون من غير
كالعمى القائم قبيل السواد من حيث انه ضد البياض من قبيل المضاف لعا من
من الامور النسبية فلا يجوز تمثيل الضدين بما ذكرتم قلنا المضاف هو حيثية
السواد اي حيثية كونه ضد البياض لا نفس السواد لان السواد من
حيث هو عرض مضاف للبياض قبيل المقابل من حيث انه مقابل مندرج تحت
المضاف لان المقابل انما يتحقق بين الشيئين فكيف يكون المضاف مندرجا
تحته كما ذكرتم والا لزم ان يصير الاخص من الشيء اعم منه قلنا المقابل اعني
الذات المعروض للتقابل والا نفس التقابل والمضاف مندرج تحت
ما صدق عليه التقابل اعني الذات وحده وما يلزم من المضاف لصدقه على
الضد والسلب والايجاب ايضا والذي تحت المضاف اما التقابل
نفسه او كلاهما اعني الذات مع التقابل لا الذات وحده حتى يلزم صيرورة
الاخص من الشيء اعم منه قال ويتفرع على هذا فروع في المباحث
المتقدمة الفرع الاول البيان والاجتماع في محل ولعدو الا لاجل الحسب
العوارض ايضا كما الفرد بحسب الماهية لان نسبة جميع العوارض الى الكل والعدم هما
على السوية فمن ان محلها والعدو ولمل ما يقرض ان يكون عارضا
لاحدهما يكون عارضا للاخر لا عرضيا لا حدهما دون الاخر اللهم اولا

من العكس ولعا الكاذ يكون لعدمهما عين الاخر فلا يكون المتلازمان
متقابلين قال الفرع الثاني التقابل بالذات بين السلب والايجاب
لان كل واحد من الضدين والمضافين انما يقابل الاخر لاجل ان وجوه
الاخر مستلزم لعدمه مثلا السواد انما يقابل البياض لاستلزام البياض
عدم السواد فلو اجتمعا يلزم اجتماع السواد واللاسواد اعني السلب
والايجاب والا ان وان لم يستلزم وجود احدهما عدم الاخر لم يكن بينهما
تقابل فلا كسائر المتباينات واعلم ان المصنف لم يتعرض للعدم والملكة
لظهوره واستلزام احدهما عدم الاخر قال الفرع الثالث
السلب والايجاب لا يصدقان ولا يكذبان مع شرائط مذكورة في الكتب
المنطقية واما المضافان فيكذبان بسبب خلو المحل عنهما كالحيوانات المتولدة
فلا يقال انها اب او ابن والضدان يكذبان بسبب عدم المحل فان الجسم لو لم
يوجد لم يكن اسود ولا ابيض ويكذبان بسبب اتصاف المحل بالوسط
سواء عبر عن الوسط باسم محصل كالفاتر فانه اسم لما كان من كيفية الحرارة
والبرودة او لا يعبر عنه باسم بل يعبر عنه بسلب الطرفين كاللاعادل واللاجائر
ويكذبان ايضا بسبب خلو المحل عن الجميع اعني الطرفين والوسط كالجسم الشفاف
فانه خال عن جميع الالوان والعدم والملكة يكذبان بسبب عدم الموضوع فانه
لو لم يوجد زيد لم يكن بصيرا ولا اعمى ويكذبان بسبب عدم استعداد الموضوع

فلهذا لا يجب شخصيا ولا نوعيا او جنسا كالسواد فلا تعاقب الا بعيد او اسطح قال
الرابع آه اقول النوع الرابع المتضادان بينهما غاية الخلاف وعكسا ان يكونا
يعتبر كل منهما مشتملا على النوع الاخير وفي كل منهما مستقلا بالرفع الآخر والتضاد
قد يلزم المحل على البدل اي يكون احدهما لا بعينه لازما للمحل فيتعاقبان
على المحل كالصحة والمرض عند من لا يقول بالحالة الثالثة وقد لا يتعاقبان
على المحل كالحركة الى الوسط والحركة عن الوسط فانهما ضدان وليسا متعاقبين
لان المشهور انه لا بد وان يتوسط بين كل حركتين صاعدة وهابطة سكون
وقد يلزم احد الضدين بعينه المحل كبياض الثلج قال الى هنا آه اقول الوجه
الحسن الاستقراء دل على ان التضاد لا يكون الا بين نوعين اخيرين داخلين
تحت جنس واحد كالسواد والبياض فانهما نوعان اخيران داخلان تحت
جنس واحد وهو اللون وكذا الاستقراء دل على ان المتباينين لا يتضادان فما
شيء واحد وهو هذا الاخير نظر فان الحركة من الوسط والسكون اجر ليس
متباينان يتضادان مما شيء واحد وهو الحركة الى الوسط فما اعترف به الجمهور الآن
قال الفصل السادس آه اقول الفصل السادس في العلل والمعلول
وفي هذا الفصل مباحث البحث الاول في اقسام العلة هي ما يحتاج اليه الشيء مطلقا
وقيل ما يحتاج اليه الشيء اما ان يكون جزءا من الشيء او لا يكون جزءا منه والاول
اما ان يكون الشيء به بالفعل وهو الصورة او يكون الشيء به بالقوة وهو المادة

ويسمى المادة العنصر لكونها اصلا للمركب والقابل ايضا لكونها قابلة
للصورة والثاني اما ان يكون منشأ لوجود الشيء وهو الفاعل او مؤثرا في مؤثرية
الفاعل وهو الداعي والغاية لان الغاية هو الذي وجب علة الفاعل اي والمعلول
له الذي ما لم يتصور قابليته ووجود السرير لم يوجد وفي هذا الحصر نظر
قال الثاني في تقدم العلل والمعلولات لا قوله بساطتها اقول البحث الثاني في تقدم
العلل والمعلولات اعلم ان العلة المستقلة يقال لها العلة التامة عبارة
عن جملة ما يتوقف عليه وجود الشيء لما عرفت هذا فنقول المعلول الواحد
بالشخص لا يجتمع عليه علتان مستقلتان واقل ان يفرض اثنان والا لاستغنى المعلول
بكل واحد من تلك العلتين كل واحد منهما وهو محال لانه لو اجتمعت العلل
فلو تحققت احدى العلتين وجب صدور المعلول منها لوجوب وجود المعلول
عند وجود العلة التامة فيستغنى بها عن العلة الثانية وكذا لو تحقق صدوره
عن العلة الثانية عند تحققها فيستغنى بالعلة الثانية عن العلة الاولى فيكون مستغنيا
عن كل واحد منهما ومحتاجا اليهما معا وهو محال والمعلولان المتماثلان يجوز تعليلهما
بعلتين مختلفتين كالتضاد فان مصادقة السواد والبياض تماثل مصادقة
البياض والسواد مع انهما معلولان لذات السواد والبياض وهما متخالفان
وفيه نظر والمركب قد يصدر عنه آثار اي يجوز ان يصدر آثار مختلفة كالآثار الصادرة
عن الانسان وكذا البسيط قد يصدر عنه آثار اي تعدد شرائط الآلات كالنفس الناطقة

لان اختلاف العروض يوجب اختلاف العوارض فيجب لا يكون متضادتها متماثلين

فانا نصدر عنها احساسات مختلفة وحركات كذلك بحسب الاعضاء التي هي آلاتها
او بقدرت المولى كما هو الحق لتعالى فانه يصدر عنها آثار مختلفة بالاختيار بحسب
المولى والقوابل وان لم يتعدد الآلات ولا المولى فيمتنع تعدد آثار البسيط
جمهور الحكماء وتمسكوا بانه لو صدر عن البسيط اثران فمصدريته لهذا غير مصدريته لذاك
اي كون مفهوم كونه مصدراً لاحدهما غير مفهوم كونه مصدراً للآخر لجواز ان يتعقل
احد المتمسكين المفهومين دون الآخر فان دخل هذان المفهومان او احدهما في ذات
البسيط لزم التركيب وهو خلاف الفرض لان الكلام في البسيط وان خرج كل واحد من المفهومين
عن ذات البسيط كانا معلولين لذات البسيط لانهما من اللوازم معلولات الملزومات
ويتم نقل الكلام منها ان مفهوم كون البسيط مصدراً لاحد المفهومين غير مفهوم كونه مصدراً
للمفهوم الآخر ويلزم التسلسل وهو باطل ايضاً واجيب بان المصدرية من الامور
العقلية التي لا وجود لها في الخارج لانها من قبيل الاضافات وهي غير موجودة في الخارج
فالتسلسل فلا يرد فيه المقدمة المذكورة وهو ضعيف لا يجدي التمسك بان الحيثية تقتضي التمييز
اي الحصول في المكان المطلق وتقتضي حصول الاعراض الموجودة عندكم مع بساطتها
والاولى ان يقال فيكون البسيط مصدراً لامرين فيبطل قول الحكماء وانما قال حصول
الاعراض الوجودية لان قبول الاعراض العدمية لا ينافي البساطة كالصفات السلبية
للواجب ولما اجاب الحكماء عن هذه المعارضة بان الاجسام ليست بسيطة بل هي مركبة
من المادة والصورة ولما كانت مركبة فلا يرد نقضاً قال الثالث في

في الفرق بين جزء المؤثر وشرطه فجزء المؤثر ما يتوقف عليه ذات المؤثر
والشرط ما يتوقف عليه تأثير المؤثر لا تحققه وذلك كاليبوسة للنار فان تحقق
ذات النار غير متوقف عليها بل تأثير النار فيما عداها يتوقف عليها قال الرابع الخ
اقول البحث الرابع في ان الشيء الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً لان القابل من
حيث انه قابل لا يلازم المقبول لان نسبته الى المقبول بالامكان والفاعل من
حيث انه فاعل يستلزم المفعول لان نسبته الى المفعول بالوجوب فلا يكون القابل
فاعلاً وايضاً القبول غير الفعل فلا يكون مصدر احدهما مصدراً للآخر بناء
على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد قلنا الجواب عن الاول بان ما ذكرتم من الدليل
لم يفد الا ان القابل من حيث انه قابل لا يكون فاعلاً من حيث هو فاعل ولا يلزم
من ذلك ان لا يكون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً له باعتبارين الفاعلية غير اعتبار القابلية
فباعتبار القابلية لا يكون مستلزماً وباعتبار الفاعلية يكون مستلزماً وهو ان يمكن
لعدم التنافي بين الشيء اذا باعتبار لا ينافي الاستلزام اياه باعتبار آخر والحاصل
الاستلزام شيء اشياء وعدم الاستلزام له باعتبار واحد ولا محل ما ذكرنا فنسبة
القابل الى المقبول بالامكان العام الذي لا ينافي وجوب الاستلزام والجواب
عن الثاني هو ان القول بان البسيط لا يصدر عنه الا الواحد قد سبق قال

الباب الثاني في الاعراض الخ

اقول الباب الثاني في الاعراض وفي هذا الباب فصول الفصل الاول في المباحث الكلية

للاعراض وهي المباحث التي لا تختص بنوع منها وهي في البحث الاول في تعداد
اجناس الاعراض المشهور انحصار الاعراض في المقولات التسع لعدة الكم
وهو عرض يقبل القسمة لذاته كالاعداد ويسمى كما منفصلا والمقادير ويسمى
كما متصلا فقولنا لذاته احتراز عما يقبل القسمة لا لذاته ويجيء منا البحث الفصل
الى هذا الباب حيث يتبين اقسام الكم بالعرض وثانيها الكيف وهو عرض لا يقبل
القسمة لذاته ولا يتوقف تصوره على تصور غيره كاللون فقولنا لا يقبل القسمة
لذاته احتراز عن الكم وقولنا لا يتوقف تصوره على تصور غيره احتراز عن الاعراض
النسبية فاعلم ان المص والسمرقندي قد غفلا عن قيد يجب ان يزاد في تعريف
الكيف بعد قوله لا يقبل القسمة لذاته وهو قولنا واللاقسمة ليخرج عنه النقطة
والوحدة وهو سهو منهما وثالثها الاين وهو حصول الشيء في المكان كحصول
زيد في البيت فقولنا في المكان احتراز عن المتى ولعله لم يذكر مثال الاين كما في
بقية المقولات لوضوحه ورابعها المتى وهو حصول الشيء في الزمان ككون الكسوف
في وقت كذا فقولنا في الزمان احتراز عن الاين وخامسها الوضع وهو الهيئة الحاصلة
للشيء بسبب نسبة بعض اجزائه الى البعض والى الامور الخارجة عنه اي يكون
بسبب نسبة تختلف الاجزاء لاجلها في الموازاة والمحاذاة والانحراف والقرب
والبعد بالقياس الى جهات العالم كالقيام والاستلقاء فقولنا بسبب نسبة
بعض اجزاء الشيء الى البعض احترازا عن الهيئة التي تحصل بسبب نسبة

كسائر الاعراض وقولنا والى الامور الخارجة ليتميز الانعكاس مثلا على الكل
وسادسها الاضافة وهي النسبة العارضة للشيء بالقياس الى نسبة اخرى كالابوة
والبنوة فان الابوة انما تعرض بالقياس الى البنوة وبالعكس فقولنا بالقياس
الى نسبة اخرى يخرج سائر الاعراض النسبية وسابعها الملك ويقال له
الجدة وهو هيئة الشيء الحاصلة بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمص
فانه هيئة حاصلة للشيء وهو المتعمم والمتقمص بسبب شيء آخر وهو العمامة
والقميص فان كليهما محيط بالمتعمم والمتقمص وينتقل بانتقاله فقولنا بسبب ما يحيط
به احتراز عما لا يحيط به كالدرهم الذي يكون في يد زيد فقولنا ينتقل بانتقاله احتراز عما
لا ينتقل بانتقاله مثل البيت فان ما يثبت الصورتين لا يقال لها الملك وهذا الاخير ظاهر
وثامنها ان يفعل وهو كون الشيء مؤثرا في غيره كالقاطع ما دام قاطعا وتاسعها
ان ينفعل وهو كون الشيء متأثرا عن غيره كالمنقطع ما دام منقطعا وذكر الفاضل
انما اختير اسم ان يفعل وان ينفعل لهما دون اسم الفعل و
الانفعال لان الفعل والانفعال قد يقالان على ما قطع شيئا وانقطعت حركته
كما يقال لما انقطعت حركته هذا القطع عنه وكذا يقال في هذا الثوب احتراق
بعد استقراره وحصوله ولهذا ان يفعل وان ينفعل فلا يقالان الا مع
الشيء الآخذ في التأثير في غيره والتأثر عن غيره وهذا الكلام لا وجه له بحسب
العربية ولا بحسب الاصطلاح الا بتمحل وهو دلالة الفعل على التجدد دون المصدر

وان تعلم ان الملازم خروجها عنها لو افسر الكيف بما ذكرنا
اما لو افسر بما ذكره المصنف لم يلزم خروجها عنها كما ذكرنا

قال المصنف

وأما قال المص المشهور انحصار الاعراض في المقولات التسع لان انحصار الاعراض
فيها غير بديهي بل مشهور مسلم باب الصناعة ولان من الخلل عند العلم المشهور ان
المقولات ينحصر في ثلاثة الكم والكيف والاضافة واعلم ان الوحدة والنقطة
خارجتان عن هذه المقولات او بعضها منفوة علما انهما امرا اعتباريا وان العرض
ليس جنسا لهذه المقولات لان وجدية صدق المقولات مفتقرة الى البرهان فلو كان
العرض جنسا لهذه المقولات لكان ذاتيا لها وذاتي الشيء لا يثبت له بالبرهان
قال الكاتبي وامتناع الانتقال الى اقول البحث الثالث في المباحث المشتركة بين جميع
الاعراض في امتناع الانتقال عليها اتفق على امتناع الانتقال على الاعراض جمهور
العقلاء واحتجوا عليه بان تشخص افراد الاعراض ليس لماهيتها والا لانحصر
الشخص امر شيوع زايد فتشخص افراده ليس لنفس ماهيتها ولا لشيء من
لوازم تلك الماهية والا لزم انحصار انواع الاعراض في الاشخاص اي لا يوجد
لكل نوع من تلك الاعراض الا شخص واحد كما عرفته في فصل الماهية لكن انواع
الاعراض ليست منحصرة في الاشخاص فيجب ان يكون تشخص افراده لعوارضها الحالة فيها ان حلول تلك العوارض فيها موقوف على تعينها وتشخصها
لان الشيء ما لم يتشخص لم يحل فيه العوارض فلو توقف تشخصها على تلك العوارض
لزم الدور ولما بطلت هذه الاقسام علم بان تشخص تلك الافراد لمحالها
فلا ينتقل تلك الافراد عن تلك الحالة فلو فارقت تلك المحال بطل عنها تشخصها

وان جنسية هذه المقولات
لا تثبت بامر معلوم لا تحتاج الى ان
يكون ذاتيا لها من هذه المقولات

فلا يبقى تلك الاعراض موجودة ولقائل ان يمنع الحصر لجواز ان يكون تلك العلة
امرا مغايرا فان قلت نسبة المفارق الى الجميع على السواء فلا يكون علة لتشخص
فرد معين والا لزم الترجيح بلا مرجح قلت ممنوع لجواز ان يكون استعدادات
تلك الاعراض في قبول التشخصات مختلفة ولئن سلم توقف حلول تلك العوارض
على تعينها لجواز ان يحصل التشخص بسبب حلول تلك العوارض فلا يتأخر عن
الحلول فحلوله فيه مجاز فالجسم انسان لا جواب عنه الا مقدر وتقرير ان يقال
ما ذكرتم من الدليل يقتضي امتناع الانتقال على الاجسام لانه يقال تشخص افراد
الجسم ليس لماهيتها ولا لشيء من لوازمها والا لانحصر انواع الجسم في اشخاصها
ولا لعوارضها اي الحالة فيها لتوقف حلول تلك العوارض على تعينها فتوقف الا للانتقال
افراد الجسم عنها لكن انتقال افراد الجسم حاصل ضرورة فلا يصح ما ذكرتم من
الدليل وتقرير الجواب ان الامر في العرض بخلاف ما في الجسم فان علة تشخص
الجسم مادته المعينة كما عرفت ايضا في فصل الماهية فاحتياجه الى الحيز ليس
في تشخصه بل في تحيزه وتحيزه حاصل باعتبار الحيز قال الثالث في قيام العرض
اقول البحث الثالث من المباحث المشتركة بين الاعراض في قيام العرض بالعرض
منع المتكلمون قيام العرض بالعرض متمسكين بان المعنى من قيام شيء بشيء حصول
ذلك الشيء في الحيز تبعا لحصول محله في ذلك الحيز كقيام السواد بالجسم فلو قام عرض
بعرض وجب حصول عرض في حيز تبعا لحصول عرض آخر فوجب ان يكون المتبوع

في التحيز عرضا لكن المتبوع في التحيز لا يكون الا جوهرا فالجوهر هو المتحيز بالذات وهذا
التمسك ضعيف لانا لا نسلم ان المعنى من القيام هو ما ذكرتم بل معنى القيام هو الاختصاص
الناعت كاختصاص السواد بالنسبة الى الجسم فانه مختص به لكونه نعتا له اما حال الحركة سريعة والدليل
على ان المعنى من القيام ما ذكرنا لا ما ذكرتم اتفاقكم على ان صفات الله تعالى قائمة بذاته مع
امتناع التحيز فيه وان سلم ان القيام هو ما ذكرتم لكن لم لا يجوز ان يكون تحيز العرض
تبعا لتحيز محل آخر وهو الجوهر كما هو فانها حاصلة في الحيز بواسطة حلولها فيها وهو السواد
في الحيز والسواد ايضا حاصل في الحيز بواسطة حلوله فيها وهو الجسم في الحيز احتج
على جواز قيام العرض بالعرض بان السرعة والبطوء عرضان قائمان بالحركة التي هي عرض
فيجوز قيام العرض بالعرض لو فرضوا الدليل على قيام السرعة والبطوء بالحركة دون الجسم هو
ان المنعوت بهما هو الحركة دون الجسم اذ يقال الحركة سريعة او بطيئة دون الجسم وضعيف
لان ذلك انما يلزم ان لو كان القيام عبارة عن الاختصاص الناعت اما لو كان عبارة عما
ذكره المتكلمون فلا. قال الرابع في بقاء الاعراض اقول البحث الرابع من الابحاث
المشتركة بين الاعراض في بقاء الاعراض منع الشيخ ابو الحسن الاشعري بقاء الاعراض
وتمسك في هذا المطلب بدليلين الاول ان البقاء عرض قائم بذات الباقي فلا يقوم بالعرض
اي لا يجوز ان يكون العرض باقيا والا يلزم قيام العرض بالعرض والثاني ان العرض لو بقي
لامتنع زواله لان العرض لا يزول لنفسه اي لا يكون ذاته مقتضيا لعدمه لانه لو زال لنفسه
لكان ممتنعا وقد كان قبل الزوال ممكنا الوجود ح فينقلب الممكن ممتنعا وهو باطل لا يقال

ان ينقلب الممكن ممتنعا ولا يزول لمؤثر موجب في ضده لطريان الضد على المحل اي لكونه
سببا لزوال العرض طريان الضد على المحل لان وجود الضد الطاري في المحل مشروط
بعدم الضد الاول عن المحل فلو يعلل عدم الضد الاول بوجود الضد الطاري
لزم الدور ولا يزول ايضا لمؤثر عدمي كزوال شرط فان شرط العرض هو الجوهر وبعض
الكلام فيه يلزم الدور بان يقول عدمه لا يكون له مرجع ولا العدم لان عدمه
ح يكون لانتفاء شرط وذلك الشرط ان كان عرضا يلزم الدور وانه محال وان كان جوهرا
كان عدمه ايضا لانتفاء شرط هو جوهر وذلك يستلزم اشتراط كل جوهر بجوهر آخر
لا الى نهاية فيلزم التسلسل وانه محال واعلم ان المصنف اقتصر على الشق الاول من الترديد وله
على لزوم الدور وعدم تعرضه للزوم التسلسل ولا يزول لفاعل بالاختيار كما يقال الله
يعدمه لان الفاعل بالاختيار لا بد له من اثر وجودي والعدم ليس بموثر فيكون موجدا
لذلك الاثر لا معدما وقد عرفناه بعد ما ضعف فعلم بان العرض لو بقي لامتنع زواله
لكنه لا يمتنع زواله ضرورة فلا يجوز بقاء الاعراض وهو المطلوب واجيب عن الدليل الاول
بمنع المقدمتين اي لا نسلم ان البقاء عرض قائم بذات الباقي وان سلم لكن لم لا يجوز
قيام العرض بالعرض وما ذكرتم لبيانه فقد بينا ضعفه واجيب عن الدليل الثاني
بان العرض يقتضي ذات العرض بعد ازمنة اي يجب عدمه في زمان معين بعد
ان يبقى ازمنة كثيرة وهذا كما علم ان العرض جائز الوجود في الزمان الاول ثم
علم بانه ممتنع الوجود في الزمان الثاني وايضا الالزام مشترك بان يقول زوال الجوهر

لانه لا يتزول لذاته و لا المؤثر موجب في جهلن والمؤثر عدمي و لا الفاعل بالاختيار لعدم ما ذكرتم
او نجيب بان عدم العرض لعتقضيه مؤثر صائي جزئيا اي لانم ان المؤثر لو كان موجبا وجب
ان يكون دائما لتضدم الا ان يكون أولا ثابتا ينافي عالا يطرا على المحل او بانعدام العرض لعدم
انتفاء شرطه و لا نجيب ان يكون ذلك الشرط جوهرا لانحصار شرط العرض في الجوهر بل يجوز
الشرط عرضا غير ساتر الوجه فان الاعراض عندنا قسمان منها ما يجوز بقاؤها كالالوان
والطعوم ومنها ما لا يجوز بقاؤها كالحركات والاصوات ولذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال
ما لا يبقى من الاعراض شرط لوجود ما يبقى منها فعند انقطاعه ينعدم التابع لزوال شرطه
او بان عدم العرض لعتقضيه فاعل بالاختيار وقوله لا بد له من اثر يوجده قلنا لانم ذلك لم
لا يكون اثره عدما متجددا اي يكون اثره نفس الاعدام وقد فسر المتكلم بعد ل
الدليل بتفاصيله وجوه في امتناع بقاء الاجسام وبالجملة الجسم لا احتياج اولى
البحث الى عرض المباحث المشتركة بين الاعراض في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين
فنقول لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لجاز حصول الجسم في مكانين اي لو جاز في
العقل بان يكون العرض الحاصل في هذا المحل عين العرض الحاصل في ذلك المحل جاز ان يكون
الجسم الحاصل في هذا المكان هو الجسم الحاصل في ذلك المكان والتالي باطل بديهة وكذا المقدم
وفيه نظر لانه قياس الاعراض على الاجسام في الحلول والحال غير معقول لانه لو صح
ذلك لصح ان يقال يمتنع اجتماع العرضين في محل واحد قياسا على امتناع اجتماع الجسمين
في مكان واحد لكن اجتماع العرضين في محل واحد جائز اتفاقا كالسواد والحركة وايضا

لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لامتنع الجزم بان السواد المحسوس في هذا المحل غير
السواد المحسوس في ذلك المحل لجواز ان يكون سوادا واحدا قائما بالمحلين والتالي باطل
و المقدم مثله وفيه نظر لان القائل بجواز قيام العرض الواحد بمحلين كيف
يسلم انتفاء التالي وايضا لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين يلزم اجتماع مثلين
مستقلين على شخص واحد وايضا ان العلم المستقل لتشخص فرد الاعراض
هو المحل كما مر وبيان امتناع الانتقال على الاعراض لكن اجتماع مثلين مستقلين
على شخص واحد محال كما مر في بحث العلل والمعلولات فلا يجوز قيام العرض الواحد
بمحلين وفيه ما قد عرفته وزعم جمع من الاوائل ان الاضافات المتماثلة بالحقيقة
كالجوار والقرب عرض واحد ويقوم بهما لان المتضايفين لا بد لهما من رابطة
تربط احدهما بالآخر فالقائم باحدهما وجب ان يكون عين القائم بالآخر والا لكان
كل منهما منقطعا عن الآخر وهو متحقق في ان يكون العرض الواحد قائما بالمحلين وفيه نظر
لجواز ان يكون احدهما غير الآخر مع امتناع الانقطاع لا بد له من دليل وقال ابو
هاشم التاليف اي الرابطة التي بها يعسر انفكاك بعض اجزاء الجسم عن الآخر
يقوم بجوهرين لانه لو كان قائما باحدهما دون الآخر لما امتنع الانفكاك لكنه
ما ثم لم يكن بينهما تاليف جاز انفكاك احدهما عن الآخر لكن امتنع انفكاكهما
فيكون التاليف قائما بهما فيقوم العرض الواحد بمحلين وزعم ابو هاشم بان التاليف
لا يقوم باكثر من جوهرين فاذا انضم اليهما ثالث حصل تاليف آخر قائم بهذا الثالث

وبالعدد الاول ليز وهكذا في الرابع والى ما لا يتناهى لا يجد ذكر لانه لو قام الثالث بالكثرة من حيث هي
فيقدم الثالث بعدم الثالث علاس انا قدان هو لغير وليس كذلك واجيب عما ذكره
ابو هاشم بان احالة عدم الانفكاك الى احتياج الثالث الى الجوهر ليس اولى من حالة
الى احتياج لعدمها الى الاخر فقط الى الصاق الفاعل الحمار لعدمها بالاخر

الفصل الثاني في مباحث الكم وفيه مباحث

البحث الاول في الكم ان الكم ينقسم القسمة الاولية الى المنفصل والمتصل لانه اما
ان ينقسم الى اجزاء لا يشترك في حد واحد وهو الكم المنفصل ويسمى العدد فانه مركب
من الوحدات وليس في الوحدات ولعدد يكون حدا مشتركا بين سائر الاجزاء او
الى اجزاء يشترك في حد واحد وهو الكم المتصل ثم ان لم يكن قار الذات اي لا يجتمع اجزاؤه
في الوجود فهو الزمان فان فيه جزء يكون مشتركا بين سائر الاجزاء كالآن فانه نهاية
للماضي وبداية المستقبل وليس اجزاؤه مجتمعة في الوجود لانقضائه على سبيل التجدد
والتقدم وان كان قار الذات فهو المقدار والمقدار ان انقسم في جهة واحدة فهو الخط
وبه يسمى السطح كما ان الخط يسمى بالعظم وان انقسم في جهتين فهو سطح ويقال له
البسيط ايضا وبه يسمى الجسم وان انقسم في الجهات الثلث فهو الجسم التعليمي ويقال
له الثخين ايضا لان الثخين ما له الثخن والثخن حشو ما بين السطوح فعلى هذا الحق
يكون معنى الثخين ذا حشو بين السطوح وهو لا يكون الا الاجسام والثخن اي الجزء
نزول فعول كما في الماء وان الشيرة ضعف ذا فيهم كلام البيت وقد يطلق النوع

على البعد المقاطع للطول والعرض لا على البعد المقاطع للطول فقط كما قال المص والآن
العرض ايضا عمقا لكونه بعدا مقاطعا للطول هذا اذا قرئ والعرض بالرفع
على انه مبتدا ما بعده خبره وان قرئ بالجر على انه عطف على الطول وادخل
الواو للحال على قوله يرد عليه هذا النقض لكن الرواية هو الاول والطول
على البعد المفروض اولا وقيل الطول هو اطول الامتدادين المتقاطعين
في السطح من غير اعتبار تقدم وتاخر وقيل الطول هو الامتداد الآخذ
من راس الانسان الى قدمه ومن ظهر ذوات الاربع الى السفل وحافر والعرض
هو البعد المفروض ثانيا وقيل هو اقصر الامتدادين المتقاطعين في السطح وقيل هو
الامتداد الآخذ من يمين الانسان الى يساره ومن راس الحيوان الى ذنبه فالخط
على التفسير الاول للطول والعرض والعمق اذا فرض ابتداء كان طولا وان فرض
آخر معه مقاطعا له كان عرضا وان فرض خط ثالث مقاطع اياهما قيل له
عمق فالطول والعرض والعمق على جميع التفاسير كميات ماخوذة مع اضافات
عارضة لها كما عرفت البحث الثاني في الكم بالذات والعرض بالذات الى البحث
البحث الثاني في الكم بالذات والكم بالعرض الكم بالذات ما يكون كما في نفسه
كالاعداد والمقادير الثلثة التي مر ذكرها والكم بالعرض اربعة الاول ما يكون
حالا في الكم بالذات كالزمان فانه وان كان كما متصلا بالذات كان ... كما متصلا
بالعرض ايضا فانه لكونه مقدارا للحركة قائم بالحركة منطبق عليها والحركة منطبقة على المتصل

والكم المتصل قسمة ثابتة

فائدة

هو البعد الذي يفرض ثالثا

وهو الخط والسطح والجسم التعليمي

على المسافة المتصلة بالذات فالزمان منطبق على المسافة التي هي كم بالذات ولهذا
يتقدر الزمان بالمسافة فيقال زمان فرسخ وزمان فرسخين فالزمان من هذا
الوجه داخل تحت الكم المتصل بالعرض والزمان كم منفصل بالعرض ايضا اذ يعرض
له الانقسام بالساعات والايام والشهور والسنين فان قلت الزمان كم متصل
بالذات فلو كان منفصلا بالعرض يلزم عروض الكم المنفصل للكم المتصل وهو محال
لاستحالة عروض الشيء لنفسه قلت لا استحالة في ان يكون الشيء من مقولة ثم يعرض
له من تلك المقولة شيء آخر فان الاضافات تعرض لها الاضافات كالاقرب
فان الاقرب من الاضافات والاقربية العارضة له ايضا من الاضافات الثاني
من الكم بالعرض ما يكون محلا للكم بالذات اما الكم المتصل بالعرض فكالجسم الطبيعي فانه محل
للجسم التعليمي الذي هو كم متصل بالذات واما الكم المنفصل فكالمعدودات فانها محل
للعدد وهو كم منفصل بالذات الثالث من الكم بالعرض ما يكون حالا في محل الكم
بالذات كما يقال هذا الابلق بياضه اكثر فان البياض حال في الجسم الطبيعي الذي
هو محل للجسم التعليمي الذي هو كم بالذات الرابع من الكم بالعرض ما يكون متعلقا
بالكم بالذات كالقوى المؤثرة في الاشياء فانها متعلقة بالعدد او الزمان
الذي هو كم بالذات فيوصف تلك القوى بخواص الكم بالذات اذ يقال لتلك القوى
انها متناهية او غير متناهية عددا او زمانا لان تلك القوى ذوات كمية في
انفسها بل بحسب تناهي آثارها ولا تناهيها فان القوى تختلف بالزيادة والنقصان
فيها

اوليا باذان

٤٥

الاضافة لا تعقل حتى يعقل حصول طرفيها وما لا يصلح للاذهان بقاء الفعل الثالث في حصر مقولة
الكم اشارة الى البحث الثالث في باب حصر صفة الكميات والكم اي ملاحظة المنفصل
والمتصل القار وغيره قال المتكلمون الكم المنفصل لا وجود له في الخارج لان العدد
مركب من الوحدات التي هي اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج كما سيجيء في مباحث
الوحدة وما تركب مما لا وجود له في الخارج لا يوجد في الخارج فاليوم لا وجود له في الخارج
واما سواه الكم المنفصل فالكم المنفصل لا وجود له في الخارج وهو ظاهر واما المقادير
اعني الكم المتصل القار الذات فانها لا وجود لها في الخارج لان المقادير القائمة
بالجسم او باجزائه بناء على ان الاجسام مركبة من اجزاء لا تتجزى وليست المقادير
قائمة بالجسم فانه يلزم انقسام المقادير بانقسام الجسم الذي هو محلها فيلزم
انقسام السطح في الجهات الثلث لانقسام الجسم فيها وكذا يلزم انقسام الخط في الطول والعرض
لانقسام السطح فيهما لكونه محلا للخط فيلزم انقسام السطح في العمق وانقسام الخط في العرض
لان الخط طول بلا عرض والسطح طول وعرض بلا عمق وانت تعلم ان هذا الدليل
مبني على اثبات الجزء وسيجيء ما هو الحق فيه وفيه بحث لان هذا الدليل انما يلزم انقسام
المقادير بانقسام محلها الذي هو الجسم وانما يلزم ذلك لو كان حلولها في الجسم
حلولا سريانيا لكن المقادير ليست من الاعراض السارية فان السطح مثلا
ليس شيء منها من الاعراض السارية فانه حال في الجسم وان لم يكن حاصلا في شيء من الاجزاء
المفروضة للجسم فلا يكون حالا في الجسم سريانيا وان كان حاصلا في شيء من اجزاء الجسم فانما

وفي بعض النسخ وهو هذه الكميات

فلا يلزم انقسامها من انقسام محلها وهو الجسم واجيب بان المقادير من الاعراض السارية

أن يوجد السطح بتمامه ولعدم تلك الاجزاء فوجب ان يكون ذلك لعدم بعض الاجزاء اذ مقتضى
ذهن الجسم موجودة او يوجد السطح بتمامه لكن لعدم من الاجزاء بعدم العرض لو عدم الاجزاء
الكثيرة والاول محال لكون حد السطح في كل ولعدم الاجزاء باسرها بل او وحدة فكون العدم من الاجزاء
شيء من السطح وهو المعنى بحلول السريان فيلزم قسمة السطح وهو المطلوب واما تبدل الاجزاء المفروضة
لا يزول بتبدلها لكن لا يتعرض لما نقول لان وجه الاجزاء في الجسم حتى يلزم ما ذكرتم فيقول
بالمفروضة لا يكون متفقا عليها لان المعترض لعلها قائل بالاجزاء المفروضة قال احتج الحكماء ايضا
اقول احتج الحكماء ايضا على المعاد بدليلين على الجسم التعليمي الاول ان الجسم الواحد كالشمعة
المعينة يتوارد عليها الابعاد المختلفة ويتبدل عليها المقادير فانه تارة كرة وتارة مكعب الى غير ذلك
مع بقاء الجسمية المعينة كما هي والمقادير اى الابعاد الثلاثة المتواردة على الشمعة المعينة
الباقية في جميع الاحوال التي هي الخطوط والسطوح صفات للجسم التعليمي اى قائمة به
والجسم التعليمي يتخلخل تارة فيزيد مقداره ويتكاثف اخرى فينقص مقداره وجسم
الطبيعي باق على طبيعته النوعية والمتغير لا الزيادة والنقصان غير الباقي في الحالتين
فلا يكون الجسم التعليمي جوهرا بل يكون عرضا قائما بالجسم الطبيعي ولما كان عرضا وصفة
اولا فلا يكون الجواهر وحسن هذا الاحتجاج الاول بان المتغير المتوارد على الجسم انما
هو المقادير … للجسم الباقية كما انها او جزء من المتغير انما هو شكل الجسم واوضاعه
اما … لانه لو زيد في الطول يلزم النقصان في العرض وبالعكس والمقدار …
في جميع الاحوال … وذلك … على الجسم دون المقدار او الشكل

ليس له مكان بل له وضع فقط واما الثاني فلا نسلم ان الكل في مكان غير محدد … في
بل هو ذلك مع توجه المتحرك نحو السطح والتوجه يقتضي وجود … الى الواقع في
الخلاء فان التوجه الى الشيء لا للجو واما الثالث فلا نسلم بقاء المتمكن في المكان
الشخصي لان ذلك حفظ … حال كونه كرة لمقداره حال كونه مكعبا لم يكن
المتمكن باقيا كالزوايا لم يعرف قال والدليل ان اقول الدليل على امكان
الخلاء امران احدهما انه لو رفع صفحة ملساء عن صفحة ملساء مثلها بعد انطباقها
دفعة لخلا الوسط اول زمان الارتفاع لان الجسم كالهواء مثلا انما ينتقل الى الوسط
من الاطراف فحال كونه في الطرف يكون الوسط خاليا وفيه نظر لان
الرفع حركة فلا يحصل في آن بل في زمان ففي ذلك الزمان ينتقل الجسم من
الاطراف الى الوسط فلا يلزم الخلاء الثاني انه لو لم يحصل في الخارج خلا لكان
العالم [illegible] فاذا تحرك بقة فلا يمكن ان تشغل المكان الخالي لانه خلاء في المفروض
بل لا مكان خالي بذلك الجسم الذي كان في المنتقل اليه انه يشغل مكانه لزوم
تداخل الاجسام وانه باطل وان انتقل فاما ان يشغل مكان البقة فيتوقف
حركة كل منهما على حركة الآخر ومكانه فيلزم الدور وانه باطل ايضا او يشغل
المكان غير مكان البقة فيكون الكلام فيه كما في الاول فيلزم من حركة بقة لزوم
حركة العالم وانه باطل بديهة لا يقال لم لا يكون ان يحرك البقة الى مكان مملوء بجسم
الذي فيه يشغل المكان الآخر ولا يلزم منه حركة جميع العالم بل يتخلخل الجسم الذي …

وفيما تقدم الجسم لونه لكي ان الغر نوده وقيل الحال النوبوده حران الجزء النادي
في الجسم المركب كمنكر تسوّد نبي الملح وفيه شراللح بالحركة ودليل الحروش
النجرية لا يقال لو كانت الحركة مسخنة لتسخنت العناصر التي هي غير النار فصارت
النار به ان ثبت بحركات الافلاك لان العناصر الثلاثة في وسط الافلاك لها
لقطع بالنسبة الى المحيط واللا رم بطلانه لا وهنالا لانا نقول ان الافلاك
لا تقبل السخونة بما دخت فلا تسخن بما دارت وان كان كذلك فلا تسخن
ما يجاورها من العناصر فما حصل ان المتدخن هو الحركة تحرر شارالتي فيها يقبلها
فلا ينتقض بالفلك بما ذكرنا بدء ولما البرودة آه ص واما البرودة فقيل عدم
الحرارة عما من شأنه ان يكون حارا فلا يكون البرودة كيفية ثبوتية ويكون التقابل
بينهما على الحالين تقابل العدم والملكة ومنع هذا القول بان البرودة كيفية
محسوسة فلو كانت عبارة عما ذكرتم فالمحسوس اما عدم الحرارة او نفس الجسم
وكل منهما باطل لان المحسوس ليس عدم الحرارة لان العدم لا يحس به ولا الجسم
ايضا والا لكان الاحساس بالجسم احساسا بالبرودة لكون البرودة نفس
الجسم لكنا ندرك الجسم دون البرودة كالجسم الحار مثلا فبطل ما ذكرتم بدء
ولما الرطوبة آه ص واما الرطوبة فقال الامام الرازي انها هي البلة المقتضية
لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه كما في الماء فلا يكون الهواء
رطبا لا يقال لو كانت الرطوبة عبارة عما ذكرتم لكون العسل ارطب من الماء

اذ العسل الصق بالجسم من الماء الا انا نقول ان العسل وان كان الصق من الماء الا انه
ينفصل عن الملصق به بعسر فهو مخالف للرطوبة اذ هي عبارة عن سهولة الالتصاق مع
سهولة الانفصال وملك في الماء اكثر لا ان شدة الالتصاق ليست عبارة عن الرطوبة بل
الرطوبة عبارة عن سهولة الالتصاق والماء اسهل التصاقا من العسل لان في المرجع
في الماء اسهل منه في العسل وقال الحكماء الرطوبة كيفية توجب سهولة قبول
التشكل وسهولة تركه فيلزم ان يكون الهواء ارطب لكونه ارق فيلزم ان يكون اقبل
للتشكل واسهل للترك وقد ظهر ان الرطوبة بهذا المعنى غير السيلان فان
السيلان عبارة عن حركة ثبت توجد واجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس
تدافع بعضها بعضا حتى لو وجد ذلك في التراب لكان سيالا وينبغي ان لا يكون التراب
ذكيا ولزم من هذا ان لا يكون الماء سيالا لا يفيد الحكماء الا انه ليس مركبا من اجسام متفاصلة
والحقيقة انه متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس فعلم ما عرفت بمعنى الرطوبة والبيوسة
مقابل لها اختلاف الرابين حتى لو كانت الرطوبة عبارة عن البلة لكانت اليبوسة عبارة
عن الجفاف ولو كانت عبارة عن كيفية توجب سهولة قبول التشكل وسهولة قبول الترك لكانت
اليبوسة عبارة عن كيفية توجب عسر قبول التشكل وعسر الترك بدء واما الخفة والثقل
واما الخفة فهي قوة تحرك الجسم بواسطتها مدافعة صاعدة والثقل قوة تحرك
من كل بواسطتها مدافعة هابطة والخفة والثقل سببهما الكون اينما دارا والحكماء قالوا
الميل الطبيعي لا يوجد في الجسم الممكن في حيزه الطبيعي ولو وجد الميل الطبيعي فاما

ان يوجب المدافعة الى الحيز الطبيعي لا حيز اخر وملزم انه يكون الحركة بالطبع محمودا ما بالطبع
وتعوقه او يوجب المدافعة الى الحيز الطبيعي فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال والاولى كونها
اشارة بقوله لا اسباب المدافعة عنه والثاني ان الميل قد يكون نفسانيا وهو ما يكون
انبعاثه من نفس جسم ذي ارادة كالحيوان والانسان في حال غيره دفعة وقد يكون طبيعيا
وهو ما يكون انبعاثه من نفس جسم غير ذي ارادة كميل الزق المنفوخ [illegible]
ولم يتعرض المص لهذا القسم وقد يكون قسريا وهو ما يكون انبعاثه من غير الجسم
المتحرك بتلك الحركة كميل الحجر المرمي الى فوق وقد يجتمع ميلان احدهما طبيعي والآخر قسري
الى جهة ولعلها كما في الحجر المرمي الى الاعلى فان فيه ميلا طبيعيا الى الاسفل وميلا قسريا
وهو مدافعتنا اياه ولذلك كانت حركة السريع [illegible] بطيئه الى الاسفل [illegible]
او احدهما طبيعي والآخر نفساني كما في الانسان المتحرك فان [illegible]
علبة الثقيل على الاسفل [illegible] ان النفساني ايضا يعتبر في اصل
الحركة [illegible] وقد يجتمع الميلان المختلفان [illegible] ان الميل ما يوجب المدافعة لا نفس
المدافعة لان المدافعتين [illegible] استحال اجتماعهما والعلم به ضروري
ولاجل جواز اجتماع الميلين المختلفين مع تعدد [illegible] بالموجب للمدافعة يختلف
بالسرعة والبطوء كالحجر المرمي الى فوق [illegible] ولهذا اذا اختلف الحجران في
الصغر والكبر لان المعاوقة من قبول الاثر من القاسر في الحجر الكبير اعظم منها في الحجر الصغير
ع وقد ظهر [illegible] ان يكون المعاوق [illegible] الجسم لا المل ولذلك [illegible]

وكالجسم الكبير والصغير والسريع والبطيء قال والصلابة آه اقول والصلابة عبارة
عن ممانعة الغامز واللين عبارة عن كيفيات عدم ممانعة الغامز ويكون التقابل
بينهما تقابل العدم والملكة وقيل الصلابة واللين كيفيتان وجوديتان
تقتضيان ممانعة الغامز وعدمها فيكون التقابل بينهما تقابل التضاد والملاسة
عبارة عن استواء وضع الاجزاء والخشونة عبارة عن عدم استواء وضع الاجزاء
ان يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض ويلزم هذا التفسير يكون الملاسة والخشونة
من مقولة الوضع وهو ظاهر الا اذا فسرت الملاسة بكيفية تابعة لاستواء وضع الاجزاء و
الخشونة بكيفية تابعة لعدم استواء وضع الاجزاء فانهما يكونان ح من مقولة الكيف [illegible]
الوضع وهو المراد من قوله الا اذا فسرتا بكيفيتين تابعتين للوضع قال الثالث آه
اقول الثالث في المبصرات ومنها الالوان والاضواء اما الالوان فقد قال
[illegible] الحكماء [illegible] وقيل
الساطع يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج والبلور
المسحوق وموضع شق الزجاج الثخين فان مخالطتها يرى ابيض بسبب تركبه من الهواء
شفاف ومصادفة لطافة الهواء ونفوذها دون مزاج [illegible] فلا يكون البياض لونا
حقيقيا وكذلك [illegible] والسواد يتخيل من كثافة الجسم وعدم نفوذ الضوء فيه
فلا يكون السواد ايضا لونا حقيقيا و ح فالالوان لا حقيقة لها واحتج على هذا القول
بان ما ذكر من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة وكثافة الجسم كعدم نفوذ الضوء قد

تكون ايضا سببا لحدوث الساحى والسواد ان يكون لحدوث الساحى والسواد
اسباب غير ما ذكرتم فلا يلزم من ذلك ان لا يكون الساحى والسواد من الالوان
الحقيقية ولئن سلمنا ان البياض هو السواد الذى يحصل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة
ليس لونا حقيقيا لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون الساحى لونا حقيقيا واما ما لزم
ذلك ان لو لم يكن سبب حصول الساحى مما ذكرتم وهو ممنوع لو البياض المحسوس مما
لا يعقل غير ذلك الاختلاط المذكور كالبيض المسلوق فانه يحس فيه الساحى وليس ذلك
لمخالطة الهواء لانه يصير بعد الطبخ اثقل مما قبل واكثف الغذاء وهو ايضا دواء للاطيب
الرائب يحصل من ثقل طبخ الحد اسود حتى يتحلل وقتا الى ان يبقى الخل وغيره
الاشفاف مخلوطا بما طبخ فيه اسود اسود بعد ما طبخ فيه الثقل تفتت ما بالصفية
فان ذلك الدواء يجف بعد الابيضاض ويحكم بعد الاستحصاف ويبقى بياضه
ولما ظهر الهوائية والمشهور ان اصل الالوان هو السواد والبياض وباقى
الالوان يتركب منهما وقيل اصل الالوان هما والحمرة والخضرة والصفرة وجميع
ذلك الى غير معلوم فيجب التوقف قال وزعم الشيخ ابو علي اقول زعم الشيخ ابو علي
ان وجود الالوان مشروط بوجود الاضواء لانا لا نحس الالوان فى الظلمة فعدم
الاحساس بالالوان اما لعدمها او لمعاوقة الظلمة عن الابصار والثاني
وهو معاوقة الظلمة عن الابصار باطل لان الظلمة عبارة عن عدم الضوء والعدم
لا يعوق عن شيء فتعين الاول وهو عدم الالوان وهو المطلوب والاعتراض عليه اول

ويبقى بياضه وجفافه بعد الابيضاض

الم

٤٩

الشيخ هو انه لم لا يجوز ان يكون الضوء شرطا لابصار الالوان لا لوجودها فلذلك
لا ترى الالوان عند عدم الضوء لانتفاء المشروط عند انتفاء الشرط قال فمنع الالوان
آه اقول هذا فرع على وجود الالوان والالوان قد توجد شيئا بعد شيء اذا كان من جهة
البياض الذى لا يختلط بشيء من اجزاء السواد يوجد ضعيفه اذا اختلط بها اجزاء صغار
من لون يضعف تلك الالوان اختلاطا له يتم مع ذلك الاختلاط البعض تلك الاجزاء
عن البعض هذا الحس كالبياض الذى اختلط به اجزاء السواد اختلاطا لا كما
قال واما الاضواء فقيل انها اجسام اقول واما الاضواء فقيل من
المعروف فقيل انها اجسام شفافة تنفصل عن الجسم المضيء لذاته وتتصل بالجسم
المستضيء لان الاضواء متحركة بدليل انها تنحدر من الكواكب وبدليل انعكاسها
عن القابل المضيء بذاته الى غيره والانحدار والانعكاس حركة فالاضواء متحركة
وكل متحرك جسم فالاضواء اجسام واجيب عن هذا القياس الدال على كون
الاضواء اجساما بمنع الصغرى بان يقول لا نسلم ان الاضواء تنحدر ولو كانت
متحدرة لرأيناها كذلك وهو انما يراها قبل الاضواء تحدث فى القابل
المقابل دفعة ولما كان حدوثها من شيء عال سبق الى الوهم انها متحدرة
ولا نسلم ان الانعكاس حركة بل هو حدوث الضوء دفعة فى الجسم المنعكس اليه الضوء
بتوسط القابل المقابل للمضيء بذاته وايضا نعارض هذا القياس بوجهين
الاول ان الاضواء لو كانت اجساما متحركة بمقتضى طبعها لكانت متحركة الى جهة واحدة

ان الاضواء متحركة ومنع دليل الصغرى ما ان القول الملزم

هروية فلا يحصل الاستضاءة بخلاف من تلك الجهة وهو باطل الثاني ان الاضواء
لو كانت اجساما فان كانت محسوسة ستر ما خلفها بحصول هروية فكان الاكثر
ضوءا اكثر سترا لما وراءه والواقع بخلافه وان لم يكن الضوء محسوسا لم يكن
باطلا خفيا وقيل الضوء هو اللون ومنع هذا القول بان الضوء قد يحس
بالضوء ولا يحس باللون لما لا اشتفاف او لا اشتفاف بشرطه قال ثم ان منها ما
هو اول اقول ثم ان من الاضواء ما هو ضوء اول وهو الضوء الحاصل في الجسم
من مقابلة المضيء لذاته لذلك الجسم ويسمى ذلك الضوء ضياء ان كان قويا و
شعاعا ان كان ضعيفا ومنها ما هو ضوء ثان وهو الضوء الحاصل في الجسم من
مقابلة المضيء بالغير كالضوء الحاصل في وجه الارض وقت الاسفار
وعقيب الغروب فان الهواء الذي في وجه الارض يصير مضيئا لمقابلة
الهواء المضيء بمقابلة الشمس وكالضوء الحاصل من مقابلة القمر الذي هو
مضيء بالغير ويسمى الضوء الثاني نورا كما يسمى الضوء الاول قويا كان او
ضياء كما نطق بهما الكتاب الالهي حيث قال وهو الذي جعل الشمس ضياء
والقمر نورا ويسمى الضوء الثاني ظلا ايضا ان حصل من مقابلة الهواء المضيء
بالضوء كما في الهواء الذي على وجه الارض وقت الاسفار فان قلت
لو كان الهواء الذي على وجه الارض مضيئا لوجب ان يحس بضوئه كما
يحس بضوء الجدار المضيء قلت انا لا نحس به كما نحس بالجدار المضيء

لضعيف

کتابخانه مجلس شورای ملی ۱۳۴۲

٥٠

لضعيف لون الهواء دون لون ضوء الجدار وفيه نظر واما الذي يتراءى فرق
في الاجسام ويستتر لونها كانه شيء يتبعض منها يسمى لمعانا فان كان ذاتيا
يسمى شعاعا كما للشمس وللنار وان لم يكن ذاتيا بل يكون مستفادا من الغير
يسمى بريقا كما للمرآة اذا وضعت في مقابلة الشمس فالشعاع مقول بالاشتراك
اللفظي على اللمعان الذاتي وعلى الضوء الذاتي الضعيف قال والظلمة عدم النور آه
اقول الظلمة عدم النور عما من شانه ان يكون مستنيرا فيكون التقابل
بين النور والظلمة تقابل العدم والملكة وقيل الظلمة كيفية وجودية مانعة
من الابصار فيكون التقابل بينهما تقابل الضدين ومنع التعبير الى ان
الظلمة بانه لو كان الظلمة كما ذكرتم كيفية مانعة عن الابصار لوجب
ان لا يرى اي الشيء في الظلمة نارا توقد بقربه ولا يرى ما حولها بتلك النار
والثاني باطل فلا يكون الظلمة مانعة عن الابصار كما ان تبدل الظلمة كيفية
تمنع الابصار اذا كانت محيطة بالمرئي وما ذكرتم محيطة بالرائي دون المرئي
فلا ينتج النقض قال الرابع في تحقيق المسموعات آه اقول البحث
الرابع في تحقيق المسموعات وهي الحروف والاصوات اما الحروف
فهي كيفيات تعرض للاصوات تتميز بعضها عن بعض مثلا في الثقل والحدة
تميزا في المسموع صوتنا بالنفس الاخير الذي لم يدرك المحس عن طول الصوت
وقصره وكونه طيبا وغير طيب فان ذلك التميز ليس بمسموع وهذا ظاهر

يجب ان يراد لفظة مثلا بعد قول بعض كما ذكرنا فان الحرف الواحد يمكن
ان يتلفظ به مرتين بحيث يتميز حتى من مخرج في الحلق والثقل والحروف
تنقسم الى قسم مصوت وهو الذي يسمى حروف المد واللين وهي ثلثة والى
قسم صامت وهو ما عدا حروف المد واللين واما الصوت فغنى عن التعريف
والمشهور ان السبب الاكثري للصوت تموج الهواء وهو حالة شبيهة بتموج
الماء اعني الامر الحاصل بالتداول بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون و
هذا التموج ايضا انما يحدث بسبب قرع عنيف وهو الامساس العنيف
او قلع عنيف وهو التفريق العنيف والدليل على ان القرع والقلع علة للتموج الموجب
للصوت الدوران فانه يحدث التموج بحدوثهما وينعدم بعدمهما وكذا الكلام
في التموج والصوت ولما كان الدوران دليلا ضعيفا لا يفيد الا غلبة الظن
بعلية المدار للدائر ولو سلم انه يفيد العلم فانما يفيد ان لو وجد الدائر في جميع
صور المدار وينتفي في جميع صور عدمه وههنا لم يكن كذلك فانه لو تموج الهواء لوجد
التموج بدون الصوت قال المشهور ان السبب الاكثري للصوت هو التموج
فلم يقل السبب للصوت هو التموج والمشهور ان الاحساس بالصوت
يتوقف على وصول الهواء الحامل له الى الصماخ والدليل عليه من وجوه الاول
ان الهواء الحامل للصوت يميل من جانب الى آخر بسبب هبوب الريح فلو لم
يكن الاحساس بالصوت متوقفا على وصول الهواء الى الصماخ لما تشوش سماع

سماع الصوت والثاني انا نعلم بالتجربة فالمقدم مثلا ان الاحساس
بالصوت يتخلف عن مشاهدة سببه كما نرى تخلف الصوت في ضرب الفاس
على الخشبة فلو لم يتوقف الاحساس بالصوت على وصول الهواء الى الصماخ
لما تاخر سماع الصوت عن ضرب الفاس فالتالي باطل وكذا المقدم والثالث
انه لو وضع طرف انبوبة على صماخ انسان وتكلم فيه لم يسمع غير ذلك
الانسان فلو لم يتوقف الاحساس على الوصول لسمع الصوت من لا
يصل الى صماخه ايضا وليس كذلك والمشهور ان الصوت محسوس
في الخارج موجود فيه والا لما علمت جهته لامتناع ادراكها الا وهو
في الخارج واما الصدى فهو صوت يحصل من انعطاف هواء متموج على
هيئته وشكله ويكون الانعطاف على جبل او جدار املس بسبب تقاومهما
للهواء المتموج الموجبة لرجوع ذلك التموج على هيئته قال اى المصنف والاول
البحث الخامس في تحقيق الطعوم الجسم اى محل الطعم اما ان يكون كثيفا او لطيفا
او معتدلا بين الكثافة واللطافة وعلى كل واحد من التقادير الثلثة فالفاعل
فيه اما الحرارة او البرودة او كيفية معتدلة بينهما فالحار يفعل في الجسم الكثيف حرافة
وفي الجسم اللطيف مرارة وفي الجسم المعتدل بين الكثافة واللطافة ملوحة والبارد
يفعل في الجسم الكثيف عفوصة وفي الجسم اللطيف حموضة وفي الجسم المعتدل قبضا
والكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة تفعل في الجسم الكثيف حلاوة وفي الجسم

اللطيف دسومة وفي الجسم المعتدل تفاهة هكذا ذكر الشيخ في الكتاب
الثاني من كتاب القانون من غير دليل يوجب غلبة الطرح على ما ذكره فضلا
عن العلم والعجب انه جعل الفاعل للحموضة لطفها البرودة وفي كليات القانون
في بحث الاخلاط جعل الفاعل للحموضة الحرارة وبينهما تناقض ظاهر ولم
يتنبه له احد فان قلت التفاهة عبارة عن عدم الطعم فلا يجوز عدها من
الطعوم قلت التفه قد يطلق على ما ذكرتم اعني ما لا طعم له وقد يطلق على ما له
طعم ولكن لا يحس بطعمه كالتي يسمونها في الشرع تفاهة لا ينحل منه شيء في الرطوبة
رطوبة اللسان التي هي واسطة في الاحساس بالمذوقات حتى يحس بطعمه
ويسمى تفاهة غير بسيطة والمعدودة من جنس الطعوم هو المراد من الاول
وقد يجتمع في الجسم الواحد طعمان كاجتماع المرارة والقبض في الحضض ويسمى
البشاعة وكاجتماع المرارة والملوحة في السبخة ويسمى الزعوقة
قال السادس في المسموعات آه اقول البحث السادس في المشمومات
وهي الروائح فمعتدل الروائح الموافقة للمزاج يسمى باسم طيبة كرائحة المسك
وما يشبهها والروائح المخالفة للمزاج يسمى روائح منتنة كالروائح الكريهة
التي لا حاجة الى التمثيل بها وقد يقال رائحة حلوة ورائحة حامضة باعتبار
ما يقارنها من الطعوم وليس لانواع الروائح اسماء خاصة الا من جهة الجهتين
المذكورتين وسبب الاحساس بالروائح وصول الهواء المتكيف بتلك الروائح الى الجسم

٥٢

وقيل سبب الاحساس وصول الهواء المتحلل اجزاء من ذي الرائحة ومخالط
لما يجاوره والبحث السادس من فصل الكمي الباب الثالث قال واما القسم
الثالث آه اقول واما القسم الثالث من اقسام الكيف اعني الكيفيات النفسانية فهي
الكيفيات المختصة بذوات الانفس والمصنف قد ذكر بعض انواعها وهي الحياة
والصحة والمرض والادراك وكيفيات يتوقف عليها الافعال الاختيارية كالقدرة
والارادة فما كانت من هذه الكيفيات راسخة سميت ملكة وما ليس براسخة
سميت حالا لانه كيفية فانية في ابتدائها تكون حالا واذا استحكمت صارت ملكة ويكون
نحو بيان هذه الكيفيات في مباحث قال الاول الحياة آه اقول البحث الاول
في الحياة الحيوة قوة تتبع الاعتدال النوعي وتفيض منها سائر القوى الحيوانية
والمراد بالاعتدال النوعي الاعتدال الذي يليق بنوع الحيوان وقال بعضهم
هي قوة الحس وقال آخرون هي قوة التغذية واستدل الحكيم ابو علي في كتابه الموسوم
بالقانون على ان قوة الحيوة مغايرة لقوة الحس وقوة التغذية بان العضو
المفلوج حي والا لوجب ان يعرض له ان يعفن ويفسد مع ذلك ليس
بحساس فعلم ان قوة الحيوة مغايرة لقوة الحس وبان العضو الذابل حي لما ذكرنا
وليس بمغتذ والا لم يكن ذابلا والنبات مغتذ وليس بحي فعلم ان قوة الحيوة
مغايرة لقوة التغذية وفيه نظر لجواز ان الاغتذاء الذبول لا يلزم فيه كالعضو المفلوج
ومنع استدلال الشيخ بان عدم الفعل لا يستلزم عدم القوة لجواز ان يمنع القوة مانع

عن الفعل عائق فمع هذا يجوز ان يكون قوة الحس والتغذية باقية في العضو
المفلوج والعضو الذابل مع عدم صدور فعل الاحساس والتغذي عنهما
وح لا يلزم مما ذكرتم التقابل بين قوة الحيوة وبينها لا يقال القوة عبارة
عما يؤثر بالفعل وح يكون العضو المفلوج والعضو الذابل فاقدا القوة
الحس والتغذية اذ لا يصدر عنهما الاحساس والتغذي بالفعل لانا نقول
لا نم ان القوة عبارة عما ذكرتم بل عما من شانه التأثير بالفعل ولو سلم ان
المراد بالقوة ما يؤثر بالفعل لزم ان لا يطلق لفظ القوة على ما من شانه ان
يؤثر ولم يكن مؤثرا بالفعل ولا يلزم من ذلك عدمه بكون الشيء او انتفائه ومنع
استدلال الشيخ بان القوة الغاذية للنبات في الغير بالذات لقوة الغاذية
للحيوان والامور المختلفة بالذات لا يجب ان يكون مشتركة في الاحكام وقد
شرط الحكماء والمعتزلة الحيوة بالبنية الصالحة وقالوا البنية الصالحة شرط
لوجود الحيوة والمراد بالبنية الصالحة عند الحكماء الجسم المركب من العناصر
وعند المتكلمين مجموع جواهر فردة لا يمكن ان يكون الحيوان اقل منها ومنع
قول الحكماء والمعتزلة بان الحيوة لو كانت وحدها مشروطة بالبنية الصالحة
قائمة بمجموع الاجزاء وهو باطل لان الحيوة ان قامت بمجموع الاجزاء فان اتحدت الحيوة
اي يكون حيوة واحدة قائمة بمجموع الاجزاء كان العرض الواحد قائما بمحال كثيرة
وهو ممتنع وان تعددت الحيوة اي تقوم بكل جزء حيوة على حدة كان قيام الحيوة

بكل جزء مشروطا بقيام الحيوة بجزء آخر والا لم يكن الحيوة مشروطة بالبنية
الصالحة واذا كان مشروطا يلزم الدور وانه مح وللبحث فيه مجال لانه ان
اراد بالمجموع كل واحد فما ذكرتم ممنوع لجواز قيامها بالمجموع من حيث هو مجموع
وان اراد بالمجموع المجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم من قيام الحيوة به لو احد
قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة والموت عبارة عن عدم الحيوة عما من
شانه الحيوة فيكون التقابل بين الحيوة والموت تقابل العدم والملكة
وقيل الموت كيفية وجودية تضاد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت فالموت
مخلوق والعدم لا يخلق فالموت ليس بعدم واذا لم يكن عدما يكون كيفية
وجودية ومنع استدلالهم بان المعنى بالخلق ههنا التقدير لا الايجاد
فلا يلزم ما ذكرتم قال الكلام في الادراكات آه الفصل الثالث في الادراكات
والادراكات اما ان يكون ظاهرة كالاحساس بالمشاعر الخمس الظاهرة
واما ان يكون باطنية كادراكات النفس والعقل الباطنة والادراكات تنقسم
الى تصورات وتصديقات وقد عرفت معناهما في صدر الكتاب والتصديق
اما ان يكون جازما او لا يكون جازما والاول اي التصديق الجازم اما ان
يكون الحكم بالنسبة بين طرفيه لموجب اي دليل او لا يكون لموجب والثاني
اي التصديق الجازم الذي لا يكون لموجب هو التقليد والاول اي التصديق
الجازم الذي يكون لموجب اما ان يقبل متعلقه وهو الذي تعلق به التصديق

اليه نسبة في الخارج النقيض بوجه وهو الاعتقاد او لا يقبل متعلقه النقيض
بوجه وهو العلم والثاني التصديق الغير الجازم ان كان متساوي الطرفين
فهو شك وان لم يكن متساوي الطرفين فالراجح ظن والمرجوح وهم واكثر
هذه التعريفات والتقسيمات مخالف للمشهور قال والتصور هو وجود
صورة المعلوم اقول ذهب الحكماء الى ان التصور اي العلم هو وجود صورة
المعلوم في العالم اي في العقل وهو الصحيح بالوجه الذهني والدليل الاول
يدل على وجود هذه الصورة التي هي صورة المعلوم في العقل هو انا نتصور المعدوم
الخارجي كشريك الباري وجبل من ياقوت وبحر من زيبق ونحكم عليه بالاحكام
الثبوتية وذلك الحكم لا يتحقق الا مع ثبوت المعدوم اي الخارجي المحكوم عليه
بالصفة الثبوتية يجب ان يكون ثابتا وليس ذلك الثبوت في الخارج لكونه
معدوما في الخارج فهو في الذهن وهو المطلوب اعترض على هذا الدليل
بانه لو صح ما ذكرتم لوجب كون الذهن حارا وباردا مستقيما ومستديرا
معا عند تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة لوجود صورة
هذه الاشيا في الذهن عند تصورها والتالي باطل لامتناع اتصاف الشيء
بالاشياء المتقابلة وفيه نظر لانا لا نسلم التقابل بين صورة الحرارة وصورة
البرودة الذهنية ولا بين صورة الاستقامة وصورة الاستدارة بل
التضاد بين ماهيتهما في الخارج وان سلم فلا نسلم ان الذهن يقبل الحرارة

والبر

والبرودة والاستقامة والاستدارة حتى يكون متصفا بها بل القابل لها بالحلول
الجسمانية قال والحق انه اقول والحق عند المصنف ان الحكماء ان ارادوا بالصورة
الموجودة في الذهن ما يشبه ما هو المتخيل في المرآة التي تشبيهه بالصورة في
الا انها لا تكون حالة في المرآة ولا تكون متصفة بصفات الموجود الخارجي فيحتمل
ان يكون حقا وان ارادوا انها صورة مشاركة للموجود الخارجي في تمام الماهية
فيلزم بوجهين الاول ان الصورة الموجودة في الذهن عرض لحلولها في محل مقوم
به وهو الذهن والمتصور اي الموجود قد يكون جوهرا فلا يكون الصورة
الذهنية مساوية له في تمام الماهية الثاني ان الشيء قد يتصور نفسه كما يقولون
ان النفس الناطقة تدرك ذاتها فلو كان صورة المعلوم الحاصلة في العالم
مساوية للمعلوم في تمام الماهية يلزم حصول مثل العالم في نفسه ولو حصل
مثل العالم في العالم لزم منه اجتماع المثلين وانه باطل لا انفكاك العاقل عن المعقول ولعدم
لان العاقل هو الذي حضر عنده ماهية مجردة عن ... صورة المعلوم والعاقل لذاته
النفس اعم من الذي حضر عنده ماهيته مجردة لذاته او حضر عنده ماهية
غير ذاته واذا كان كذلك فلا يلزم اجتماع المثلين فيما اذا عقل الشيء ذاته لعدم
التغاير ذا العاقل والمعقول وفيه نظر لانا نقول حصول الشيء عند نفسه يجب لذاته
واذا كان كذلك فلا بد من اجتماع المثلين او القول بكون صورة المعلوم ليست
مساوية له في تمام الماهية وقبل العلم تعلق خاص بين العالم والمعلوم و

في تعدد العلم بتعدد المعلومات لوجوب تغاير النسبة عند تغاير المنتسبين وهذا التغير لكل يتعقل الى نفسه كما يتعقل الشي نفسه غير معقول لعدم التغاير وقيل ان العلم صفة ذات وجه يتوجب العالمية والعالمية حالة لتلك الصفة لما تتعلق بالمعلوم فعلى هذا لا يتعدد العلم بتعدد المعلومات اذ لا يلزم من تعدد تعلق الصفة بالمعلومات تعدد في ذات تلك الصفة لجواز ان يكون بين شي واحد وبين الاشياء الكثيرة تعلقات كثيرة قال ويتفرع على القول بالصور الاول اقول ما تان المسئلتان فرعان على القول بالصور الموجودة في العاقل الفرع الاول ان الصور العقلية اى الموجودة في العقل تفارق الصور الخارجية اى التي في المادة وان الصور الخارجية محسوسة في الخارج والعقلية ليست بمحسوسة وتفارقها ايضا في ان الصور الخارجية متمانعة لان المادة اذا حلت فيها صورة امتنع ان تحل فيها اخرى مثلها بخلاف الصور العقلية فانه يجوز ان يحل في القوة العاقلة صور كثيرة معا وتفارقها ايضا في ان الصور الخارجية يمتنع ان تحل في مادة ما هي اصغر مقدارا منها بخلاف الصور العقلية فان الصورة الصغيرة والصورة العظيمة يجوز حلولهما في العاقلة وتفارقها ايضا في ان الصور الخارجية متوقفة في زوالها لحصول صورة اخرى منها كما في الكون والفساد من زوال الصورة وحدوث اخرى بخلاف الصورة العقلية الفرع الثاني ان الصور العقلية كلية بخلاف الصور الخارجية فان كل موجود

في الخارج متشخص لا على معنى ان الصور الموجودة في العقل كلية في نفسها فان الصور الموجودة في العقل صور جزئية في نفوس جزئية يمتنع تصور الاشتراك فيها بل هي كلية اما لان المعلوم بتلك الصورة امر كلي او لان نسبة تلك الصورة الى كل واحد من افراد ذلك النوع المتصور بتلك الصورة سواء مثلا اذا ادركنا الانسان الكلي فالصورة الحاصلة منه في ذهننا نسبتها الى زيد والى عمرو سواء لانا اذا حذفنا مشخصات كل فرد فالباقي بعد الحذف يكون مساويا لما حصل في ذهننا من الانسان الكلي وفي قوله لان المعلوم بتلك الصورة ان كان امرا موجودا في العقل فلا يكون كليا لما ذكرتم بعينه وان كان امرا موجودا في الخارج فاولى بان لا يكون كليا ويتعذر كليته بطل الوجه قال والعلم اجمالي اقول والعلم اما اجمالي يتعلق ذلك العلم بامور متعددة باعتبار شاملها هو مبدا تفاصيل تلك الامور لكن لا يتحضر تفصيلها ثم تتعقل كما لم يسال شيئا فانه يحضر عنده حالة بسيطة هي مبدا تفاصيل تلك الامور التي كانت متصورة على التفصيل واما علم تفصيلي يتعلق باعتبار كل واحد من تلك الامور كمن تعلم ماهية مركبة مفصلة الاجزاء في العقل متميزا بعضها عن بعض وايضا العلم اما فعلي وهو مثل ان تتصورت فعلا فتفعله واما علم انفعالي كما اذا شاهدت شيئا فتعقلته قال وله مراتب اربع مراتب اقول وهي المشهور كما هو ترتيب لطاعة الادراكات

اذا عرفت تفاوت النفس في الادراكات فاعلم ان مراتبها اربع المرتبة الاولى استعدادها
للتعقل وهو عند كون ادراكها للمعقولات بالقوة كما يكون لنفس الاطفال و
يسمى عقلا هيولانيا المرتبة الثانية ان يحصل للنفس البديهيات
بواسطة استعمال الحواس والجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات
وتتهيأ بها لاكتساب النظريات ويسمى العقل بالملكة التي هي مناط
التكليف والدليل الدال على كونه مناطا للتكليف قد بيناه في الاصل
المرتبة الثالثة ان يحصل للنفس النظريات بحيث تتمكن من استحضارها متى
شاء من غير تجشم كسب جديد ويسمى عقلا بالفعل المرتبة الرابعة
ان تستحضر النفس النظريات وتلتفت اليها بحيث لا تغفل عنها
ويسمى العقل المستفاد البحث الثالث في القدرة آه اقول البحث
الثالث في القدرة والارادة القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة
والارادة ميل يعقب اعتقاد النفع والمراد كما ان الكراهة نفرة
ميل يعقب اعتقاد الضرر والمكروه وقيل القدرة هي مبدأ الافعال
المختلفة فالقوة الحيوانية قدرة وفاقا اي على التفسيرين لكونها مؤثرة
وفق الارادة وهو ظاهر وكونها مبدأ للافعال المختلفة التي هي التغذية
والتنمية وتوليد المثل والحس والحركة والقوى الفلكية قدرة عند
من جعل القوى الفلكية شاعرة وهو كذلك على التفسير الاول للقدرة

كالفلاسفة

كالفلاسفة فانهم ذهبوا الى ان الافلاك تتحرك بالارادة لنيل التشبه
بالعقول دون التفسير الثاني لكون صدور ما يصدر عنها على نهج واحد والقوى
النباتية قدرة على التفسير الثاني لانها مبدأ الافعال المختلفة كالتغذية والتنمية
وتوليد المثل لا على التفسير الاول لكونها غير ذات ارادة والقوة العنصرية
خارجة عن القدرة بالتفسيرين لكونها ليست ذات ارادة ولكون صدور
ما يصدر عنها على نهج واحد القدرة غير المزاج لان المزاج من جنس
الحرارة والبرودة اي هي من الكيفيات الملموسة وتأثير المزاج يكون من
جنس تأثيرهما وهو انفعال تلك الكيفية وقابلها والقدرة ليست كذلك
اي ليست من الكيفيات الملموسة وليس تأثيرها من جنس تأثيرها اي الحرارة والبرودة
لان تأثيرها الفعل الارادي او الافعال المختلفة على اختلاف التفسيرين اقول
القوة مبدأ الفعل الخ القوة مبدأ الفعل سواء كان ذلك الفعل مختلفا
كالقوة الحيوانية او على نهج واحد كالقوى العنصرية وسواء كان بارادة او لا مطلقا
وقد يقال القوة لامكان الشيء مجازا اذا كان المراد بالقوة القوة القريبة
للفعل وبالامكان الامكان الخاص الا الاستعدادي لان القوة موضوعة
لامكان الشيء مع عدم حصوله بالفعل والامكان جزء من مفهوم لفظ القوة فيكون
اطلاق لفظ القوة عليه اطلاقا ناقصا فيكون مجازا لكونه ... الامكان
الاستعدادي لما بينهما من التلازم وهو الخلق ملكة تصدر بها عن النفس افعال

بسهولة من غير سبق رؤية و فكر كمن ملك الكتابة فانه تصدر عنه كتب الحروف
من غير سبق روية والفرق بين الخلق و [illegible] القدرة ان نسبة القدرة
الى الضدين على السواء بمعنى ان القدرة التفصيلية متى ما انضم
انضم اليها الارادة الى احد الضدين حصل ذلك الضد و متى انضم اليها الارادة
الى الضد الاخر حصل الضد الاخر بخلاف الخلق فان الخلق لا يكون كذلك
وسقط ومن منع مساواة نسبة الفعل والترك الى القدرة اراد بها القوة
المستجمعة للشرائط اى العلة التامة لان القدرة ليست علة تامة للضدين
والا لزم اجتماع الضدين وانه محال واجل ان المراد بالقدرة العلة التامة
المانع لصلوح القدرة للضدين ان القدرة مع الفعل بالزمان لانها لو تقدمت
على الفعل بالزمان لزم تخلف المعلول عن العلة التامة وانه محال والمحبة نوع من
الارادة فان المحبة من الله تعالى للعباد ارادة كرامتهم والمحبة الكائنة
من العباد لله تعالى ارادة طاعته والرضا من العباد ترك الاعتراض ومن
الله ارادة اكرام المؤمنين ومثوبتهم على التأبيد والعزم نوع من الارادة
اذ الارادة قد تكون من غير سبق تردد وقد تكون من سبقه فالعزم جزم
الارادة في الشيء الذي يريد او يريد ان يفعله المبحث الرابع اللذة
المبحث الرابع في اللذة والالم تصور الالم واللذة بديهي لان كل حساس
يدرك كلا منهما بداهة ويدرك التمييز بين كل منهما وبين ما عداهما كذلك وما

هذا

هذا شأنه يكون بديهيا وفيه نظر لانه ان كان المراد بقوله ان كل حساس
يدرك كلا منهما بديهة هو ان كل حساس يدرك بالبداهة ماهيتهما فممنوع وان
كان المراد هو ان كل حساس يدرك حصولهما لذاته بديهة فمسلم ولكن لا يلزم من
ذلك بداهة تصورهما واما قولهم في تفسيرهما ان اللذة هي ادراك الملايم
من حيث انه ملايم وان الالم هو ادراك المنافي من حيث انه مناف ففيه نظر
لانهم ان ارادوا بهذا التفسير جعل اسم اللذة والالم اسما لما ذكروا اصطلاحا
فلا منازعة فيه وان ارادوا ان ما ذكروه حد لهما ففيه نظر لانا نجد
عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة ونعلم انا ندرك صفة الاشياء
الملائمة ولا نعلم ان تلك الحالة هي نفس الادراك او غير ادراك الملايم
ويعود هو المغايرة بين تلك الحالة وبين ادراك الملايم فلا نعلم ان اللذة عبارة
عن مجموعهما او احدهما وكذا الكلام في الالم واذا كان كذلك لم يحصل العلم
بكون ما ذكروه حدا لهما والعجب انه الامام زعم ان تصورهما بديهي وان التمييز
بين كل واحد منهما وبين ما عداهما ايضا بديهي ثم انه قد تشكك في هذا المقام
ويقول انا لا نعلم ان اللذة هل هي نفس الادراك او غيره واذا عرفت هذا
فنقول انا نذكر ما اورد المصنف في تفسير اللذة فقوله من حيث هو
ملايم وفي تفسير الالم قوله من حيث هو مناف لان اللذة ليست عبارة عن
ادراك ذات الملايم بل عن ادراكها من حيث هي ملائمة لان اللذة الكلية ليست

الملايم

عبارة عن ادراك ذات الحلو بل عن ادراكه من حيث هي حلوة ولذلك يتألم
بعض المرضى وان كان يدرك ذات الحلو ويذوقه وكذلك الالم ليست عبارة عن
ادراك ذات المنافي بل عن ادراكه من حيث هو منافيه كما ان الالم اللازم ليس عبارة
عن ادراك ذات المنافي بل عن ادراكه من حيث هي كذلك ولذلك تشتهيه بعض
المرضى وما قيل من ان اللذة هي دفع الالم والعود الى الحالة الطبيعية خطأ لان
اللذة لو كانت عبارة عن ذلك لوجب ان لا يحصل اللذة الا بعد الالم والتالي
باطل لان الانسان قد يلتذ بالنظر الى الوجه الحسن وبالوقوف على مسئلة علمية
وبالعثور على مال فجأة مع عدم خطور هذه الامور بباله قبل حصولها او
التألم بفقدها قال اي المص في الصحة اقول المبحث الرابع في الصحة
والمرض الصحة هي حال او ملكة تصدر بسببها تلك الحال او الملكة الافعال
الحيوانية عن موضوعها وهو الاعضاء سليمة اما الحال او الملكة فقد ترى فيها
واما باقي الفنون فعليها الكلام كثيرة لا يليق ايرادها فيما نحن فيه من اراد
فليطالع شرح القانون للاستاذ العلامة قطب الملة والدين الشيرازي رحمه
الله واما المرض فخلاف ما ذكر في تعريف الصحة اي عدم تلك الحال او الملكة فيقع
هذا التعريف للمرض والوسط بينه وبين الصحة واما باقي الكيفيات النفسانية
كالفرح والحزن والحقد والغم وامثال ذلك كالغضب والخوف والجوع فغنية عن
البيان لان كل احد يدرك كل واحد منها ويدرك التمييز بينه وبين ما عداها

كذلك وما هذا شأنه يكون عرضيا غير محتاج الى البيان وفيه ما فيه فان اللذة
والالم بديهيا التصور قال واما القسم الثالث اقول واما
القسم الثالث من اقسام الكيف فهو الكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات
المختصة بالكميات اما ان يكون عارضة وحدها للكميات من غير ان تتركب
مع غيرها او لا اما ان يكون عارضة للمتصلات اي الكميات المتصلة كالاستقامة
والاستدارة والانحناء والتشكل فانها من خواص المقادير وهو ظاهر واما
ان يكون عارضة للمنفصلات اي الكميات المنفصلة كالزوجية والفردية و
التركيب فانها من خواص الاعداد اما الزوجية فظاهر واما الفردية والتركيب
فلان الاولية عبارة عن كون العدد بحيث لا يعده الا الواحد كالثلثة والتركيب
عبارة عن كون العدد بحيث يعده غير الواحد كالاربعة فانه يعدها الاثنان
وهو غير الواحد واما ان يكون الكيفيات المختصة بالكميات مركبة عن تلك
الكيفيات العارضة ومن غيرها كالخلقة العارضة للجسم المركبة عن الشكل وهو
من الكيفيات المذكورة وعن اللون وهو من الكيفيات المحسوسة قال
واما القسم الرابع اقول واما القسم الرابع وهو الكيفيات الاستعدادية
فتلك الكيفيات ان كانت استعدادا نحو اللاقبول كالصلابة تسمى تلك
الكيفية قوة وان كانت استعدادا نحو القبول كاللين تسمى تلك الكيفية ضعفا
ولا قوة قال الفصل الرابع في الاعراض اقول الفصل الرابع في الاعراض

النسبية وهي ما عدا الكم والكيف من الاعراض وفي هذا الفصل مباحث
البحث الاول في تحققها اي في وجودها انكر تحقق هذه الاعراض جمهور
المتكلمين الا الاين فانهم قالوا بوجوده ثم قالوا وبيان ان هذه الاعراض
ليست من الامور الموجودة في الخارج انها لو وجدت هذه الاعراض في الخارج
لكانت حاصلة في محالها ضرورة ولو كانت حاصلة في محالها لوجد حصولها في
محالها من الامور النسبية فيكون لحصولها في محالها محل آخر ويتسلسل الكلام الى
حصول ذلك الحصول في المحال ويتسلسل وفيه نظر لجواز ان يكون حصول
الحصول نفس الحصول فلا يلزم ما ذكروه وايضا منقوض بالاين اجمع الحكماء
على ان النسب من الامور الموجودة بان الاعراض النسبية قد تكون محققة
في الخارج لكون السماء فوق الارض مثلا فان هذه الفوقية حاصلة في نفس
الامر مع قطع النظر عن الفرض والاعتبار متحققة هاهنا واذا كانت متحققة في الخارج
كانت هذه الاعراض من الخارجيات دون الاعتبارات العقلية ولئن سلمنا انها
تحصل للشيء بعد ما لم يكن حاصلا له لان الشيء قد لا يكون فوقا فيصير فوقا والحاصل
بعد العدم لا يكون عدما صرفا وليست ذات الجسم ايضا لان الجسم لا يقاس في نفسه
الى غيره اي ليس ذاته مما يعقل بالقياس الى الغير وهذه الاعراض معقولة بالقياس
الى الغير فهذه الاعراض امور وجودية زائدة على ذات الجسم وهو المطلوب فان قلت
لما ثبت ان هذه امور محققة في الخارج واي حاجة الى الاستدلال على انها ليست

جواب لما

اعداما قلت لا يلزم من كون الشيء امرا محققا في الخارج ان لا يكون عدما
وانما يلزم ذلك لو كانت محققة بالذات لا بالفرض فان اعدام الملكات
امور محققة في الخارج بالفرض مع كونها اعداما نص عليه الشيخ في
في الفصل الثالث من المقالة الاولى من طبيعيات الشفاء في عدم الملكات
بحث الغاية وايضا العدم عدم بالفرض كما انه وجود بالفرض وقد نقض
اصحاب الكلام بالفناء والمضي وتقديره ان بيان الوجه ما ذكرتم من الحجة
على كون النسب امرا خارجيا موجودا في الخارج يلزم ان يكون المضي والفناء
معنيين موجودين في الخارج والتالي باطل والمقدم مثله اما بيان الشرطية فلان
نقول انا نحكم في اليوم الحاضر على الامس بانه ماض وفان والمضي والفناء
ليسا من الاعتبارات العقلية لان الامس ماض وفان في نفسه سواء وجد الفرض
والاعتبار او لم يوجد وليسا من الاعدام لانهما حصلا بعد العدم والحاصل بعد
العدم لا يكون عدما وفيه نظر فان المضي والفناء عبارتان عن العدم بعد الوجود
لا عن الوجود بعد العدم حتى يتم ما ذكرتم وليسا عبارتين عن معنى ذلك
اليوم الا انهما لا يتحققان في ذلك اليوم لتحققهما حيث يتحقق ذلك اليوم ولكن ذلك
اليوم كان في ذلك اليوم حين كان حاضرا ولم يكن ماضيا ولا فانيا فهما امران
وجوديان زائدان على ذلك اليوم واما بطلان التالي فلانهما لو كانا
موجودين في الخارج يلزم قيام الصفة الوجودية بالامر العدمي لكونهما صفتين

للامساوي العدم وانه بط قال الشارح الكائن في الاين أقول البحث الكائن في الاين
بحسب المتكلمين في الاين بالكون وقالوا ان الكون جنس للانواع الاربعة اعني الحركة
والسكون والاجتماع والافتراق اما السكون فعبارة عن حصول الجوهر
في آنين فصاعدا في مكان واحد واما الحركة فعبارة عن حصول آنين فصاعدا
في مكانين اعني كل آن يكون في مكان وهي قريبة من قولهم الحركة هي حصول
الجوهر في حيز بعد ان كان في حيز آخر عقيبه من غير تخلل زمان والتقابل بينهما
تقابل التضاد واما من جعل السكون عبارة عن عدم الحركة عما من شانه
الحركة فبينهما تقابل العدم والملكة واعلم انهم اختلفوا في جواز خلو الجسم
عن الحركة والسكون ومن منع بني على تفسير السكون لانه ان فسر بما ذكر يجاز
ذلك الخلو للجسم في اول زمان حدوثه لانه لا يكون ساكنا لكونه غير حاصل في مكان
آنين وغير متحرك لانه لم يحصل في ذلك الحيز بعد ان كان في حيز آخر واما
اذا فسرنا السكون بحصول الجسم في مكانه فالجسم في اول زمان الحدوث
ساكنا ولكن السكون يعني الكون لا يتخلص منه قال الحكماء الحركة كمال اول
لما هو بالقوة أقول وقال الحكماء الحركة كمال اول للشيء الذي هو بالقوة
من حيث كون ذلك الشيء بالقوة وبيان هذا التعريف ان الحركة امر ممكن الحصول
للجسم والا لامتنع حركته فيكون حصول الحركة للجسم كمالا له لان الكمال معنى ما يمكن ا
هو فعلم بان الحركة كمال ويفارق هذا الكمال اعني الحركة غيره من الكمالات

من حيث انه حصول الكمال ليس الا التأدي الى الغير والسلوك اليه فكان في
سائر الكمالات فانها ليست عبارة عن التأدي الى الغير فيكون ذلك الغير متوجها
اليه ويمكن التوجه لبقية التأدي اليه فيكون حصول ذلك الغير للجسم كمالا لا
ثانيا له لكونه متأخرا عن الحركة فعلم ان الحركة كمال اول وذلك التوجه ما دام باقيا
كذلك يبقى شيء اي الحركة وان الكان التوجه وحصول لا التوجه فعلم ان الحركة كمال اول
للشيء الذي بالقوة اعني الجسم المتحرك والحركة ليست كمالا له من كل وجه لانها ليست
كمالا له في جسميته بل هي كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة وحاصل
هذا التعريف قريب مما قال قدماء الحكماء وهو ان الحركة خروج من القوة
الى الفعل على سبيل التدريج فالحاصل ان الحركة هو كمال اول للجسم المتحرك من
حيث كونه متحركا وانا لم يفسر بعض العبارات للتلافي قبح في اللفظ قال
وذلك قد يكون في الكم أقول وذلك الخروج اعني الحركة قد يكون في الكم كالتخلخل
وهو ازدياد مقدار الجسم من غير ضم شيء اليه من خارج كانتقال الماء من الجمود
الى الذوبان والتكاثف وهو انتقاص مقدار الجسم من غير فصل جزء كانتقال
الماء من الذوبان الى الجمود وكالنمو وهو ازدياد يكون للجسم بسبب ضم جسم
آخر اليه على وجه يكون مداخلا في الاصل ميزا به اجزاؤه في جميع الاقطار
على نسبة طبيعية كما يكون في سن الحداثة وكالذبول وهو انتقاص يكون
للجسم النامي في جميع الاقطار بسبب فصل جسم رطب عنه كما عند التحليل كما
للمشايخ

وانما زدنا القيود المذكورة في تعريفها لان النمو ليس بمجرد ازدياد الجسم
بسبب ضم جسم آخر اليه وكذا الذبول ليس بمجرد انتقاص الجسم بسبب فصل جسم
كما ذكرنا في السمن والا لكان ضم ماء الى ماء او خل الى خل نموا واراقة بعض
الماء او قطع بعض الخشب ذبولا وليس كذلك فان السمن بعد سن الوقوف
والهزال في سن النمو ليس بنمو ولا ذبول نص عليه الشيخ وقد يكون في الكيف
كما يسود العنب ويسخن الماء ويسمى الحركة في الكيف استحالة وقد يكون في
الوضع كحركة الفلك في مكانه فانها تختلف نسبة اجزائه بعضها الى البعض او
الى الامور الخارجة عنها بالتبديل ويسمى حركة دورية وقد يكون في الاين كالحركة
من مكان الى مكان آخر ويسمى نقلة ولا تكون الحركة في الجوهر لان حصول الجوهر
يكون دفعة لانه اذا زالت الصورة الجوهرية عن نوع من الجسم انعدم ذلك النوع
وحصلت صورة جوهرية اخرى ويسمى حصول الجوهر دفعة كونا وانعدامه دفعة
فسادا ولا تكون ايضا في سائر المقولات كالمتى والاضافة والفعل وان ينفعل
وان ينفعل لانها تابعة لغيرها فان وقع الحركة [illegible]
للجسم بتوسط الحركة فلو وقع التغير في متى لكان لذلك التغير متى آخر واما الاضافة
فلانها طبيعة تابعة للغير لعدم استقلالها وانها لم تقبل الاشتداد والانتقاص لم
يقع حركة فيها وان قبلتها لكانت تبعية مستقلة [illegible] الا استقر بان تستقل
وكذا الكلام في العالمة لانها من الاحوال النسبية فيكون حكمها في ذلك حكم

الاضافة

الاضافة وضعف هذا الكلام غير خاف عليك قال ولا بد للكل حركة من امور
ستة ولا بد لكل حركة في ان تتحقق من ستة امور ما منه الحركة وهو المبدأ و
ما اليه الحركة وهو المنتهى وما فيه الحركة وهو الذي يقع فيه الحركة من المقولات كالكم
والكيف والوضع وما له الحركة اي ما لاجله وهو الحصول في المكان الذي الحركة
متوجهة اليه وما به الحركة وهو المحرك والزمان [illegible] اقول الكاتبي قول الكاتبي
في التلخيص وهذا التفسير غير صحيح لاختلاله بالمتحرك الذي لا بد للحركة منه وان صح
فانما يصح اذا كان ما له الحركة هو الاينية المستقيمة لكنه ليس كذلك لا بد لاعتراف
بان ما فيه الحركة اعم من ذلك فان قلت المراد بما له الحركة هو المتحرك وهو يستقيم
قلت لو حمل ما له الحركة على المتحرك يلزم الاخلال بما لاجله الحركة [illegible] فان قلت
ما له الحركة هو بعينه ما اليه الحركة في الحركة الاينية قلت قد يكون غيره
كما في الحركة الفلكية فان ما لاجله الحركة الفلكية وهو التشبه بالعقول غير ما اليه الحركة
وهو المنتهى المفروض قال ويسمى [illegible] وتتشخص الحركة بتحقق
لوحدة موضوعها لاستحالة قيام العرض الواحد بمحلين [illegible]
لهذا التعليل وبوحدة زمانها وبوحدة ما الحركة فيها وهي الزمان فلو كان الزمان
لو لم يكن واحدا لم يكن الحركة واحدة ثم الموضوع الواحد قد يتحرك الى [illegible]
[illegible] ما فيه الحركة [illegible] ولم يكن الحركة متشخصة وان
[illegible] الموضوع والى [illegible] فقد ينتقل الموضوع [illegible] من مكان الى آخر

ومع ذلك يتحقق في آن واحد واذا جاز ذلك لم يتشخص الحركة الاينية حين ما فيه
وقيل نظر لان الانتقال والحركة لكونها حركة لا يمكن ان يقع في آن واحد بل
الصواب ان يقال في زمان واحد ولعل نسخة المصنف كانت كذلك الا ان
التغيير وقع من النساخ ومنها اخذ ذلك اي الموضوع والزمان وما فيه الحركة
اتحد المبدا والمنتهى لاي لانه لو تعدد لعدمت الوحدة الزمان بحدوث والتعدد
بوحدة المحرك اي ولا يلزم من وحدة المحرك وحدة الحركة لان المحرك الواحد قد يفعل حركات
مختلفة ولا متعددة اي ولا يلزم من تعدد المحرك تعدد الحركة لان حركة لو حرك
جسما وقبل انقطاع تحريكه يوجد محرك آخر كما لو قدرنا مغناطيسا يجذب الحديد
ثم فسدت طبيعته في آن وهناك مغناطيس آخر في ذلك الآن بحيث لا يقف
بعد تعطيل الاول وابتداء الحركة بالثاني فاصلة كانت الحركة واحدة مع تعدد
المحرك وتنوعها بتنوع آه وتنوع الحركة اي اختلافها بالماهية
يكون بتنوع ما منه الحركة وما اليه الحركة كالهبوط والصعود فان مبدا الهبوط هو
المحيط ومنتهاه هو المركز ومبدا الصعود هو المركز ومنتهاه هو المحيط
والمركز والمحيط كما كان بالنوع قد يكون بتنوع ما فيه الحركة هو ان اتحد المبدا
والمنتهى كما اذا اخذ الابيض من البياض الى الفستقي ثم الى التحمير ثم الى السواد
تارة واخرى من البياض الى الفستقية ثم الى الخضرة ثم الى السواد والاعتبار
لتنوع المحرك وتنوع الموضوع وتنوع الزمان فان قد تنوعه بان يكون اجزاؤه

مختلفة بالماهية وتنوع الحركة كما اذا اشتراك المحلات بالماهية والزمان واحد
وعارض واحد وموضوع واحد فيجوز اختلاف الحركات مع اتحاد الحركة بالماهية
التي اليها واختلاف الموضوعات مع اشتراكها في الحركة الواقعة العارضة في
اشتراك الازمنة المختلفة في موضوع واحد وهو الحركة الواقعة لكون الازمنة متشابهة
الحركة لكونها مقدار الحركة واختلافها بالجنس آه اختلاف الحركة بالجنس
على معنى ان كل حركة تكون داخلة تحت جنس مغاير لجنس الاخرى يكون باعتبار ما به
الحركة كالانتقال التي هي حركة في الاين والاستحالة التي هي حركة في الكيف والنمو الذي
هو حركة في الكم فان كل واحد من هذه الحركات مغاير للاخرى باعتبار كون كل
واحدة منها داخلة تحت جنس مغاير للآخر اعني الاين والكيف والكم
وتضادها آه وتضاد الحركات ليس لتضاد المحرك وتضاد الزمان ان
قدر تضاده لما سبق آنفا من ان المختلفات لجواز اشتراكها في امر واحد وليس
لتضاد ما فيه الحركة لان الصعود ضد الهبوط مع وحدة الطريق بل لتضاد الحركات
لتضاد ما منه الحركة وما اليه اما بالذات كالتسود اي الحركة من البياض
الى السواد والتبيض اي الحركة من السواد الى البياض فان السواد والبياض
متضادان بحسب الذات واما بالعوارض كالصعود والهبوط فان مبدا احدهما ومنتهاه
اعني المركز والمحيط منتهاه لا بحسب الذات لكونهما متقابلين متماثلين لكن عرض لهما
تضاد بحسب العوارض من حيث ان احدهما صار مبدا والاخرى صارت منتهى ولقابل

ان يقول ان المصنف قال في اسامت تنقسم الحركة الى المبدا والمنتهى في الصعود والهبوط
يختلفان بالنوع وههنا حكم بانهما نقطتين متماثلتين يعرض لهما التقابل وبينهما تحقق
وايضا المركز والمحيط لا يختلفان بحسب العوارض ايضا لان لكل واحد منهما مبدا
ومنتهى فان قلت مبدائية احدهما تنافي مبدائية الاخرى لكون احدهما مبدا
للهبوط والاخرى مبدا للصعود وبما منتهاه ان قلت لو تنقل ايضا في مبدائها
منتهاه الحركة لزم الدور قال وانقسامها بانقسام الزمان اي الحركة
وانقسام الحركة يكون بانقسام الزمان اي الزمان الذي هو مقدار الحركة اذا انقسم
انقسمت الحركة لان الحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان نصف الحركة الواقعة
في كله فيلزم انقسام الحركة بانقسام الزمان وتنقسم ايضا بانقسام المسافة
وهذا الانقسام مختص بالحركة المكانية وتنقسم ايضا بانقسام المتحرك لان الحركة
عرض حال في المتحرك فلو انقسم المحل يلزم انقسام الحال فيه وهو ظاهر
واعلم ان هذا الانقسام لا يكون في الحركة الانية لان الجسم المتحرك ان لم يكن له جزء
بالفعل موجودا وان كان فالحركة تعرض للجسم لجزء اولا وبواسطته للاجزاء قال
و[illegible] قوله ولا بد للحركة من قوة توجبها لان الحركة امر ممكن لا بد له من علة
وتلك القوة ان كانت مستفادة من سبب خارجي اي يكون سببها امرا خارجا عن ذات
المتحرك سميت تلك الحركة قسرية وان لم تكن مستفادة من سبب خارجي فان كان لتلك القوة
شعور بما يصدر عنها سميت الحركة ارادية وان لم يكن لها شعور بما يصدر عنها سميت

الحركة المستقيمة وكل واحد من هذه الحركات اما سريعة وهي التي تقطع مسافة
اطول في زمان مساو او اقصر او مسافة مساوية في زمان اقل واما بطيئة
بخلافها والبطو ليس لتخلل السكنات في البطيء لوجهين الاول لو كان كذلك
لكانت نسبة السكنات المتخللة بين حركة الفرس نصف يوم الى حركات الفرس
نسبة فضل حركة الفلك الاعظم في الدور والحركة الفرس المفروضة لكن فضل
تلك الحركة ازيد من حركات الفرس الف الف مرة فيكون سكناته ازيد الف الف
مرة فينبغي ان لا يحس بحركات المعلومة في تلك السكنات لكن لا يحس بشيء
من سكناته فبطل القول بذلك الثاني لو جاز ان يكون البطو بسبب تخلل السكنات
لكان بطو انتقاص ظل الخشبة المغروزة مقابل الشمس بسبب الاسرعة ان يقع
الشمس لاجل تخلل السكنات بين اجزاء الظل فجاز ان يتقطع الشمس جزءا
ويسكن الظل ولو جاز ان تنقطع الشمس جزءا ويسكن الظل لجاز في الجزء الثاني
والثالث مثل ذلك حتى يتم ارتفاع الشمس ويسكن الظل بحاله لكن ذلك باطل
قال وسببه ما رأيته وفيه نظر اي الموجب للبطو في الحركة الطبيعية ممانعة المخروق وهو
المعاوق الخارجي كما لو كان مثلا في الحركة القسرية ممانعة الطبيعة وهو المعاوق
الداخلي وفي الحركة الارادية مما نعتهما اذا يمكن ان يكون في القسرية كل منهما كما في الارادية
قال والمشهور انه لا بد ان آه اقول والمشهور بين الحكماء انه لا بد ان يتخلل
بين كل حركتين مستقيمتين متصاعدة وهابطة سكون لان الميل المحرك للجسم لا بد وان يكون

حاصلا معه الى ان يصل الى الحد المعين لوجوب وجود العلة عند وجود المعلول
فالميل الموصل الى ذلك موجود حالة الوصول وذلك الوصول يكون في آن والا
لكان الجسم عند وصوله اخذ في ذلك الحد غير واصل فلا يكون الوصول وصولا
واذا كان الوصول في آن كان الميل الموصل كذلك في آن واذا كان عرض الحجر
لابد ان يكون لميل آخر لامتناع ان يكون الميل الواحد مقتضيا للحركتين
وحدوث الميل الثاني لا يكون في آن آخر لامتناع اجتماع الميلين في الشيء في
الميل الي في آن واحد ويكون بين آنين زمان لا محالة والا لزم تتالي الآنات
فيكون الجسم في ذلك الزمان ساكنا وهو المط وفي هذا الدليل منع امتناع
الميلين المختلفين في شيء ومنع امتناع تتالي الآنات قال الثالث في آه اقول
البحث الثالث في مباحث الاضافة يطلق المضاف بالاشتراك اللفظي على امر
وهو المضاف الحقيقي اعني معروض الاضافة وهو خارج عن غرضنا وعلى العارض
والمعروض جميعا وهو المضاف المشهوري ومن خواص الاضافة المطلقة في
لزوم الوجود بالقوة والفعل في الخارج والذهن اي كل واحد منهما ملازم
للاخر في الوجود لذا عدم احدهما عدم الاخر كالابوة والبنوة ومن خواصها
وجوب انعكاس كل واحد من المضافين الى الاخر اي الحكم باضافة كل واحد
من المضافين الى صاحبه من حيث هو مضاف اليه فكما نقول الاب اب للابن كذا
الابن ابن للاب وانما قلنا من حيث هو مضاف لانه اذا اضيف احدهما الى الاخر

لا من حيث هو مضاف لم يلزم الانعكاس كما يضاف الاب الى الابن من حيث
هو انسان وقلت الاب اب لانسان لا ينعكس فلا يقال الانسان انسان لابيه
ومن خواصها ايضا ان الاضافة اذا كانت مطلقة او محصلة في طرف كانت
في الطرف الآخر ايضا كذلك مثلا النصف المطلق بازاء الضعف المطلق وبالعكس
واذا حصلت النصفية في جانب حصلت الضعفية في الجانب الآخر وبالعكس
واذا حصلت النصفية في جانب حصلت الضعفية في الجانب الآخر وبالعكس
هذا او تحصل الاضافة حين اما لو تحصل موضوع احد في الاضافة فقط لم يلزم من ذلك
تحصل موضوع الاضافة الاخرى فان الراس اذا اضيف فبما رض للعضو كان
لا ذي الراس ولا يلزم من العلم بذلك العضو العلم بالشخص المعين الذي له
ذلك الراس قال ثم منها ما يتوافق في الطرفين آه اقول هذا اشارة الى
تقسيم الاضافة من حيث انه قيل هو ان يقول ثم من الاضافة ما يتوافق في الطرفين
كالتماثل اي حاصل في هذا المماثل وذلك المماثل والتساوي كما هو حاصل في هذا المساوي
وذلك المساوي فالطرفان متوافقان في الاضافة وهو التماثل والتساوي و
منها ما يختلف وذلك الاختلاف اما ان يكون اختلافا محدودا معينا ككون الشيء
نصفا لشيء آخر وكون الآخر ضعفا له فالحاصل في احد الطرفين هو النصفية وفي
الطرف الآخر الضعفية وهما مختلفان وهذا الاختلاف محدود اي محصل او يكون
اختلافا غير محدود ككون الشيء زائدا على شيء وكون الآخر ناقصا عنه فالحاصل في واحد من الطرفين

هو الغاية به وبالطرف الآخر هو النهاية فيختص بهما قبلها وهو الاطلاق لحد
حقيقي اذ الزيادة على الشيء ليس منضبطا لاحد وكذا النقصان عنه والشيء هو الذي
يقول والاتصاف بالاضافة قد يحتاج الى صفة حقيقية في الجانبين اي كل جانب
ولكل من المضافين في الاتصاف بالاضافة الا ان يكون كل واحد منهما متصفا بصفة
حقيقية لاجلها صار مضافا الى الآخر كالعاشق والمعشوق فان في العاشق هيئة
ادراكية لاجلها صار عاشقا للمعشوق وفي المعشوق هيئة مدركة لاجلها صار معشوقا
لعاشقه او في احدهما اي يحتاج احد المضافين في الاتصاف بالاضافة الى ان يتصف
بصفة حقيقية لاجلها صار مضافا الى الآخر دون المضاف الآخر كالعالم والمعلوم
فان في العالم صفة حقيقية وهو العلم لاجلها صار مضافا الى المعلوم وليس في المعلوم
صفة حقيقية لاجلها صار معلوما للعالم وقد لا يحتاج كل واحد من المضافين في الاتصاف
بالاضافة الى ان يكون شيء منهما متصفا بصفة حقيقية لاجلها صار مضافا الى الآخر
كاليمين والشمال فانه ليس في اليمين صفة حقيقية لاجلها صار يمينا ولا في الشمال صفة
حقيقية لاجلها صار شمالا قال ومنها عروض سائر المقولات له اقول والاضافة
تعرض جميع المقولات العشر يعني فالجوهر الذي يعرض له الاضافة كالاب والكم
المتصل الذي يعرض له الاضافة كالعظيم والكيف الذي يعرض له الاضافة كالاحر والاين
الذي يعرض له الاضافة كالاعلى والمضاف الذي يعرض له الاضافة كالاقرب والملك
المعروض للاضافة كالاكسى والفعل المعروض لها كالاقطع والانفعال المعروض لها

كالاشد تقطعا واما الكم المنفصل الذي يعرض له الاضافة فكالقليل والمتى المعروض
للاضافة فكالاقدم والوضع المعروض لها كالاشد انتصابا ولم يتعرض لمثل هذه
الاضافات في شخصيتها ونوعيتها وجنسيتها وتضادها تابعة لمعروضاتها
فان كانت معروضاتها اشخاصا او انواعا او اجناسا او متضادة كانت الاضافات
كذلك والا فلا قال ويقال المتقدم على الشيء آه اقول تقدم الشيء على الشيء قد
يكون بالزمان بمعنى ان المتقدم قد حصل في زمان لم يوجد المتأخر فيه كتقدم
ذات الاب على ذات الابن وقد يكون بالذات والطبع بمعنى ان المتقدم يوجد
بدون المتأخر دون العكس كتقدم الجزء على الكل وقد يكون بالعلية كتقدم الشمس على ضوئها
وقد يكون بالمكان كتقدم الامام على المأموم اذا جعل المبدأ المحراب وقد يكون بالشرف
كتقدم العالم على الجاهل واعلم ان الشيخ زعم ان التقدم بالعلية غير التقدم بالذات
حيث جعلها قسيما له وليس كذلك فان الداخل في التقدم بالذات على التقدم بالعلية اولى
والكل يشهد له كتب الشيخ الرئيس وان شئت في المقولات فلنختم
الكلام في الاعراض قال

الباب الثالث في الجوهر

اقول الباب الثالث في الجوهر وقد عرفت في صدر الكلام لتقسيم ما فان قلت
لم قال في الباب الثاني في الاعراض بلفظ الجمع وفي الباب الثالث في الجوهر بلفظ
المفرد قلت لان الاعراض مقولات تسع تجمع العرض بجنسها والجوهر مقولة واحدة
فافرده قال الحكماء في تقسيم الجوهر اما ان يكون محله جوهرا آخر وهو الهيولى

او يكون حالاً في الجوهر وهو الصورة او يكون مركبا من جوهر محل وجوهر حال
وهو الجسم او لا يكون كذلك اي لا يكون محلا ولا حالا ولا مركبا منهما وهو الجوهر
المفارق بالذات فان تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف فيه اي يكون من شانه
ذلك فهو النفس والا فهو العقل وانما قلنا بالجسم دون البدن كي يتناول مذهب من قال
في النفوس السماوية لان البدن لا يطلق على الجسم السماوي اصطلاحا وقال المطهر
في تقسيمه ان كل جوهر فهو متحيز فكل متحيز اما ان يقبل القسمة وهو الجسم او لا
يقبل القسمة وهو الجوهر الفرد ومباحث هذا الباب تنحصر في فصلين لان
المبحوث عنه اما ان يكون جوهرا جسمانيا وهو الجسم واجزاؤه او مفارقا الفصل
الاول في مباحث الاجسام الاول في تعريف الجسم اقول الفصل الاول في مباحث
الاجسام البحث الاول في تعريف الجسم الحد المرضي عند جمهور المتأخرين هو
ان الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة وانما قلنا
قابل للابعاد الثلاثة لان الجسم وان كان يخلو عن هذه الابعاد كالكرة المصمتة لكن
لا يخلو عن قبول هذه الابعاد اي عن امكان فرض هذه الابعاد فيه وانما قيد
الزوايا بالقائمة ليخرج عنه السطح الجوهري كما هو مذهب مثبتي الاجزاء فان السطح
يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا لكن لا تكون تلك الزوايا قائمة
واعترض على هذا الحد بان الجوهر الموضوع في هذا التعريف ان كان جنسا لم يثبت جنسيته
للجواهر لوقوع الخلاف فيها او يتعذر جنسيته فالقابل للابعاد الموضوع مكان الفصل

الفصل ان كان عرضا لم يكن جزءا للجوهر فلا يكون فصلا وان كان جوهرا دخل
مطلق الجوهر الذي هو الجنس فيه لكون الجوهر جنسا للجواهر فيستدعي فصلا آخر
ليتميز به عن بقية الجواهر وننقل الكلام الى ذلك الفصل ويتسلسل واذا لم يكن
ما هو الموضوع مكان الجنس جنسا او ما هو الموضوع مكان الفصل فصلا
لم يكن هذا التعريف حدا وهذا الدليل الذي يدل على ان القابل ليس فصلا
يدل على ان الجوهر لا يكون جنسا للجواهر بان نقول لو كان الجوهر جنسا للجواهر فامتياز
الجواهر بعضها عن بعض انما يكون بفصول ومهما كانت اعراضا لم تكن اجزاء
الجواهر فلا تكون فصولا لها وان كانت جواهر دخل الجنس فيها فيستدعي فصلا آخر
ليتميز بها عن بقية الجواهر وننقل الكلام الى ذلك الفصول ويتسلسل واعلم ان
الخلاف لم يقع في ان الجوهر هل هو جنس للجواهر التي هي انواع له ام لا فان ذلك
مما لا يشتبه على احد بل الخلاف في ان الجوهر هل هو جنس لكل ما يصدق عليه تعريف
الجوهر ام لا وح سقط ما ذكره اكثر المتأخرين على هذا الدليل وهو ان فصول
الجواهر انما تستدعي فصولا اخرى لو كان الجوهر داخلا في ماهياتها وهو غير لازم
لجواز ان يكون الجوهر عرضا عاما للفصول دون الانواع فلا يتسلسل الفصول
الا لم يصدق عليها تعريف الجوهر يكون اعراضا لانا نقول ان صدق عليها ذلك يكون
جنسا للفصول ايضا لما تقرر ذلك وقالت المعتزلة في الجسم حد الجسم انه
الطويل العريض العميق وح يحتاج الجسم في تحصيله الى ثمانية اجزاء اثنان للطول

والاعاق للعرض وارتفاعه اولى فوق سطح الارتفاع ليحصل العمق وقال بعض
اصحابنا الاشعرية في حد الجسم انه المركب من جزئين فصاعدا الى الجسم عندهم متحيز
يقبل القسمة ولا شك ان حقيقة الجسم اجلى عند كل احد من الذي ذكر لها من الحدود
لان كل عاقل يعلم ان الجسم ممتد ذو حجم ومتحيز وذاهب في الجهات
لا يعرفها من العبارات وان كان لا يخطر بباله الابعاد الثلاثة المتقاطعة
على الزوايا القائمة ولا الطول والعرض والعمق مع التفسير الذي مر ذكره
ولا الجزء الذي لا يتجزى فان جميع ذلك من التصورات الغامضة التي لا تحصل الا
للافراد من الاذكياء الذين لهم خوض في العلوم الدقيقة فكيف يعرف به
ما يعرفه بالاخفى فيكون باطلا المرصد الثاني في اجزائه المقصد الاول
الثاني في اجزاء الجسم ذهب جمهور المتكلمين الى ان الاجسام اي كلها والاجسام
البسيطة الطبيعية التي يكون في عرف المحسوس [illegible] وبالكل في الاسم والحد كالماء
والهواء مركبة من اجزاء لا تتجزى لا ينقسم اصلا لا كسرا لصغره ولا قطعا لصلابته
ولا وهما لعجز الوهم عن تمييز طرف منه عن طرف ولا فرضا لاستلزام انقسامه [illegible]
في نفسه بالامر [illegible] الاجزاء متناهية وقيل مركبة من اجزاء لا تتجزى متناهية
وهو مذهب النظام من متكلمي المعتزلة وذهب الحكماء الى ان الاجسام
البسيطة متصلة في نفسها كما هي عند الحس وليس فيها شيء من المفاصل و
المقاطع ولكنها قابلة لانقسامات لا نهاية لها وقيل قابلة لانقسامات

متناهية وهو مذهب الشهرستاني وضبط المذاهب ان يقال ان الاجسام
البسيطة قابلة للانقسامات اما ان يكون الانقسامات حاصلة
فيها بالفعل او بالقوة وعلى كل واحد من التقديرين فاما ان يكون متناهية فقد
حصل لنا من هذا التقسيم الاحتمالات الاربعة المذكورة المقصد حجة المتكلمين امور
الاول حجة المتكلمين ما عظم من المنكرين الاول وهو ان الجسم قابل للقسمة فرضا
وكل ما هو قابل للقسمة ليس بواحد لوجهين الاول انه لو كان واحدا لعدم القابل
بوحدته والقسمة تعدم الوحدة بانعدامها انقسام المحل يوجب انعدام الحال
عرض وقد سلم لا نم ان الوحدة صفة وجودية سلمنا لكن لما لا يلزم انقسامها
من انقسام محلها لما لا يلزم ان لو كان حلولها فيه حلول السريان وهو مسلم
لكن لا يلزم ما ذكرتم بل يرتفع الوحدة عند عدم الانقسام للمحل اذ
الوحدة والانقسام متنافيان في الهيولى او في الجسم على اختلاف
المذهبين الوجه الثاني ان كل منقسم اي قابل للقسمة يتميز فيه بعض اجزائه
بعضها عن البعض بخواص مثل كمقطع النصف والثلث والربع الى
غير ذلك وكل ما يكون كذلك تكون تلك المقاطع موجودة فيه بالفعل
فيعود ما يتعين به تلك الخواص العارضة لتلك المقاطع وفيه نظر لان تميز المقاطع
بالخواص المذكورة ممنوع لانه [illegible] وبل يحقق تعدد المقاطع وهو عين النزاع
الوجه الثالث [illegible] القسمين اشتملا على كلما اذا قسم بقسمين ان كانت

حاصلة قبل القسمة وهو المطلوب وهو ان كل قابل للقسمة ليس بواحد وان لم
يكن حاصلا قبل التقسيم بل حدثت بعد التقسيم لكان التقسيم معدما للجسم الاول
وايجادا للقسمين وهو باطل لو جاز ذلك لجاز على هذا التقدير لو شق
بعوضة بجناحها سطح البحر فقد اعدم البحر الاول واوجد بحرين آخرين و
فانه ظاهر الاختلال على احد وفيه نظر لان مجرد الاستبعاد في مثل هذه المسائل
لا يكفي [illegible] ثبت ان كل جسم آه اقول واذا ثبت ان كل جسم ليس بواحد
في نفسه كما هو مذهب الحكماء والشهرستاني بل هو مركب من اجزاء وتلك الاجزاء
لا تنقسم بالفعل والا لكان تلك الاجزاء ذات اجزاء اخر لا من هذا الوجه
فيكون الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها وهو مع [illegible] غير اللازم ولان كل حد
سواء كان متناهيا او غير متناه فانه لا بد من وجود فيه جزءان واذا اخذنا
اجزاء من الاجزاء الغير المتناهية التي تركب الجسم منها بحيث يحصل في كل جهة من جهات الجسم
حجم ما ثم يحصل جسم متناهي الاجزاء اذ لا نعني بالجسم الا ذا حجم في الجهات الثلث
ويكون نسبة حجم هذا الجسم المتناهي الاجزاء في الحجم الى سائر الاجسام المتناهية
المقادير التي تركبت مما لا نهاية نسبة متناه من المقدار الى متناهي المقدار مرة
لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم والا لم يكن التأليف مفيدا للمقدار
بل يعني العدد واذا كان ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم كانت نسبة مقدار
هذا الجسم الى مقدار جسم آخر كنسبة احاد الى احاد اخر فلو كان جسم متناهي

٩٨

المقدار مركبا من اجزاء غير متناهية كان نسبة الاحاد المتناهية اعني آحاد الجسم المؤلف من المتناهي
الى الاحاد الغير المتناهية اعني آحاد الجسم المؤلف مما لا يتناهى نسبة متناه الى
متناه لما عرفت ان نسبة الاحاد الى الاحاد كنسبة المقدار الى المقدار لكن نسبة الاحاد
المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى غير متناه هذا خلف وفيه نظر
لانا ان اردنا بالواحد ما لا ينقسم اصلا [illegible] فلا نسلم ان المؤلف بهذا
المعنى يوجد في الجسم المؤلف مما لا يتناهى اذ كل جسم جزء من اجزائه [illegible] لا يتناهى
الحد لا ينقسم اصلا وان اريد به ما يطلق عليه الواحد بوجه وان كان كثيرا في ذاته فلا نسلم
ان المؤلف من الاحاد المتناهية بهذا المعنى لا يكون مركبا مما لا يتناهى فافهم فانه دقيق
الثالث لو تركب الجسم من اجزاء غير متناهية لامتنع قطع المسافة المعينة لتوقف قطع المسافة
على قطع اجزائها [illegible] وقطع كل جزء مسبوق بقطع ما قبله لان المتحرك ما لم يقطع نصف
المسافة لم يقطع نصف [illegible] لم يقطع مجموعها وما لم يقطع ربعها لم يقطع نصفها وهلم جرا
فيحصل قطع المسافة المعينة في زمان غير متناه فيكون القطع ممتنعا لتوقفه على انقضاء
زمان غير متناه وانه محال لكن القطع غير ممتنع [illegible] فلا تركب الجسم مما لا يتناهى وفيه نظر
لا نسلم ان القطع يحصل في زمان غير متناه بل في زمان مؤلف مما لا يتناهى والانقضاء
ليس بممتنع لان كل زمان متعين يؤلف مما لا يتناهى ايضا فثبت ان تلك الاجزاء لا تنقسم بالفعل
فقط كما دل عليه بقوله وتلك الاجزاء لا تنقسم اي لا تنقسم اصلا فلست لو كانت
والا لكانت ذات اجزاء اخر لكن نقول انه لو انقسم تلك الاجزاء بالوهم [illegible] الجسم

مركبا من اجزاء بالفعل لا نهاية لها بل يلزم ان يكون في الجسم اجزاء وهمية لا نهاية لها وهذا ليس بمحال بل هو عين مذهب الحكيم والبرهان المذكور ان لا بد لا يدل على امتناعه قال وايضا النقطة موجودة بالاتفاق اه اقول الحجة العامة من حجج المتكلمين على مطلوبهم هو ان النقطة موجودة بالاتفاق وهو ايضا لا يقبل القسمة بالاتفاق فان كان جوهرا كما هو مذهب المتكلمين حصل المطلوب وهو وجود جوهر لا يقبل القسمة وان كان عرضا فلم ينقسم محلها لانه لو انقسم لكانت النقطة منقسمة بانقسام محلها اذ انقسام المحل يوجب انقسام الحال لكن انقسام النقطة محال فيكون انقسام محلها كذلك وذلك المحل جوهر فيلزم وجود جوهر لا يقبل الانقسام وهو المدعى وفيه نظر لانا لا نسلم ان النقطة موجودة بالاتفاق بل هو مما ينكره كثير من الحكماء من الامور الموهومة لا تحقق لها في الخارج وان سلم فلا نسلم انه لا تنقسم بانقسام محلها وانما يلزم ذلك ان لو كان حلولها في المحل حلول السريان قال ومنها ان الحركة اه اقول الحجة الثالثة من حجج المتكلمين على مطلوبهم هو ان الحركة الحاضرة غير منقسمة اذ لو كانت منقسمة لما كان الكل حاضرا لان من شان اجزاء الحركة عدم اجتماعها في الوجود واذا كانت الحركة الحاضرة غير منقسمة وجب ان لا ينقسم ما فيه الحركة من المسافة لانه لو انقسم ما فيه الحركة الحاضرة يلزم انقسام الحركة الحاضرة لان الحركة الى نصف ما فيه نصف الحركة الى الكل وقد فرضنا الحركة الحاضرة غير منقسمة هذا خلف واذا كان ما فيه الحركة الحاضرة غير منقسمة وهو جوهر فيلزم وجود جوهر لا ينقسم وهو المدعى فثبت بهذه الحجة ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة وفيه نظر لانه ان اراد بعدم انقسام الحركة الحاضرة عدم انقسامها اصلا فممنوع لجواز انقسامها

بالوهم

بالوهم وح يلزم ان لا يكون الحركة الحاضرة حاضرة كلها اذ لا يلزم من انقسامها بالقسمة الوهمية عدم اجتماع اجزائها في الوجود وان اراد به عدم انقسامها بالفعل فهو لا يلزم منه الا عدم انقسام محلها بالفعل وذلك لا يكفي لجواز انقسامه بوجه آخر على ان الالزم على الدليل الاول والثالث وجود جوهر غير منقسم بالفعل فقط لا انفعال الحركة ليست الا الماضي او المستقبل والحال الذي يقتضي وجوده لانه نهاية الماضي وبداية المستقبل وكلاهما معدومان وح لا نسلم ما ذكرتم لانا نقول لو كان كذلك لوجب ان لا يوجد الحركة اصلا وهو باطل كما عرفت في باب الحركة قال احتج الحكماء اه اقول احتج الحكماء على نفي الجوهر الفرد بوجوه الاول ان الجوهر الفرد على تقدير وجوده متحيز وكل متحيز فيتميز يمينه عن يساره ضرورة والوجه المختص منه غير الوجه الملاقي اذ لا نشك في الشيئين حاله وذلك يوجب القسمة لا يقال ذلك التغاير ليس لذاته بل التغاير وجهتيه فلا يوجب الانقسام في ذاته لانا نقول ان الوجهين المتغايرين ان كانا جوهرين ثبت المدعى وهو انقسام ذات جوهر الفرد وان كانا عرضين لزم تغاير محليهما والا لزم قيام العرضين المتضادين بمحل واحد وهو ممتنع الثاني انا لو فرضنا خطا مركبا من اجزاء شفع كالاربعة مثلا وفرضنا فوق احد طرفيه جزءا وتحت الطرف الآخر جزءا آخر وكذلك وتحرك الجزآن كل منهما الى صاحبه على تساو تحاذيا لا محالة وتكون المحاذاة الا على ملتقى الجزئين المتوسطين الثاني والثالث وهذا المثال يلزم انقسام كل طرف من الاجزاء الاربعة اعني الجزء الثاني والثالث من الخط وفيه نظر

لانا لا نم جواز حركة الجبلي لان القابل للحركة هو الجسم لا المتحيز مطلقا والثالث
كلما قطع المتحرك السريع بحركة جزءا قطع المتحرك البطيء اقل من جزء والا لم يكن كذلك لزم
ان يساوي البطيء السريع او جوهر ويقف في جزء آخر وقد بينا فساد حيث بينا ان قال
البطوء ليس لتخلل السكنات واذا قطع البطيء اقل من جزء يلزم الانقسام وهو
المعنى وفيه ما عرفته الرابع الجسم الذي اجزاؤه فرد لو كان ظله مثلين في بعض
الاوقات كان حصل ذو الجسم من الظل ظل نصف ذلك الجسم فيكون لذلك الجسم نصف
فينقسم الجزء المتوسط وهو المدعى وايضا قد برهن اقليدس على ان كل
خط يمكن تنصيفه وهو يقتضي انقسام الجزء اذا الخط المركب من اجزاء وتر الخامس
اذا فرض خط مركب من ثلثة اجزاء بحيث يكون في الوسط فيه جزء آخر وفي كل خط
الى يمين جانبيه وتحرك الخط الى اليسار فاذا تحرك الخط مقدار جزء فلا بد وان
ينتقل الجزء الفوقاني ايضا الا ان فرضنا وكونكم فان انتقل الى فوق الجزء الآخر
الخط فهو لان الجزء الثاني من الخط انتقل الى حيز الاول منه الذي هو مبدا
الحركة فيلزم عدم انتقال الجزء الفوقاني لحصوله في المبدا هو قد فرض انتقاله عنه
هذا خلف وان انتقل الى فوق الجزء الثالث من الخط فالجزء الفوقاني قطع الجزئين حين
ما قطع تحته الجزء الاول من الخط جزءا واحدا فيكون زمان قطع الجزء الفوقاني
جزءا نصف زمان قطع ما تحته جزءا وحركته مقدار جزء تكون نصف حركة ما تحته
مقدارا فينقسم زمان حركة اي حركته وهما متطابقان للمسافة فينقسم

مسافة ايضا وهو مع وفيه بحث لانا لا نم ان الجزء الفوقاني اذا انتقل الى الجزء
الثاني وجب ان لا ينتقل لانتقال الجزء الثاني الى مكان الجزء الاول وانما يلزم ذلك
ان لو لم ينتقل الجزء الاول من الخط بحركة وهو ممنوع ايضا فالمحال انما يلزم من
فرض هذا المجموع ولا يلزم منه استحالة الجزء وايضا فيه من الفساد ما عرفته في الوجه
الثاني السادس الجزء متشكل مع تقديره وجه لان كل موجود متناه وكل متناه
متشكل فان كان الجزء المتشكل كرة اي محيط به حد واحد فاذا انضم هذا الجزء
باجزاء اخر فيما بينها فرج لان الكرات اذا انضم بعضها الى البعض كان شانها
ذلك وتلك الفرج لا تسع اجزاء مثل هذه الاجزاء المنضمة بعضها الى بعض
كان شانها لان الفرج لو تسعت اجزاء مثل هذه ملاءنا فلا بد وان تنتهي الى
فرج شانها ما ذكرنا فيلزم انقسام الجزء ضرورة ان ما يدخل منه في تلك الفرج غير
ما لا يدخل وان كان الجزء المتشكل مضلعا اي يحيط به حدود فوق حد واحد كانت فيه
زوايا فاقل منها اقل من الجزء فينقسم الجزء ايضا السابع لو كان الجسم مركبا من اجزاء
لا تتجزى فاذا ادرت الرحى فيهما قطع الطوق العظيم منه جزءا في ان فقطعا الطوق
الصغير اما ان يقطع اقل من جزء فينقسم الجزء ضرورة او القطع جزءا تاما فيلزم
تساوي الطوق الصغير والطوق العظيم في الاجزاء وهو مع او يقطع الطوق الصغير
في ان جزء ويسكن اخرى فيتفكك اجزاء الرحى وهو مع ايضا وكذا الكلام في الدوائر
ذي الشعب الثلث قال ثم قال الواو اقول ثم اتى بالمعدنين الحركة

قالوا الجسم متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس لكنه يقبل انقسامات
لا نهاية لها اذ لو انتهت الى ما لا ينقسم لزم الجزء وقد ثبت امتناعه فبطل
مذهب الجمهور بتاتا وايضا القابل لتلك الانقسامات ليس نفس الاتصال لان
الاتصال ينعدم عند حصول الانقسامات والقابل يبقى مع المقبول فالقابل
شيء آخر يقبل الاتصال والانفصال ونسمي ذلك الشيء هيولى ومادة ونسمي الاتصال
الذي فيه صورة وفيه نظر اذ القابل انما يجتمع مع المقبول اذا لم يكن المقبول
امرا عدميا والانفصال امر عدمي فلا يلزم ما ذكرتم واعلم ان دليل المتكلمين يمنع
الانقسام الفعلي فقط في الاجزاء كما مر بيانه ودليل الحكماء يوجب القسمة الوهمية
فيها لانهم انما نفوا الجزء باثبات انقسامه وهما كما مر بيانه فلا تناقض بين الفريقين
بحسب ما قصدوا اذ من اين لا ينقسم تلك الاجزاء فعلا وتنقسم وهما كيف وهذا هو
الذي ذهب اليه ذيمقراطيس ولقائل ان يقول ان الحجج الدالة من حجج المتكلمين
على تقدير صحتها كما تدل على امتناع الانقسامات الفعلية فقد تدل على امتناع الانقسام
بوجه ما من الوجوه لانهم استدلوا فيها بالنقطة والنقطة تمتنع ان تنقسم بوجه
من الوجوه لا يقال التناقض واقع بين الفريقين لان القسمة الوهمية في الاجزاء
متوقفة الى جواز القسمة الانفكاكية فالان الاجزاء المفترضة متماثلة في طبيعتها
النوعية والاشياء المتماثلة انما تقتضي بحسب [illegible] كما ثبت في شأنه فيصح بين كل
اثنين من تلك الاجزاء ما يصح بين جزئين آخرين من الانفصال وعدمه فيصح بين الجسمين

المتباينين وبما يجوز ان المتماسان من الاجزاء المفروضة بالفعل في الجسم ما يصح بين
الجزئين المتصلين وبما يجوز ان الوهميان يجي وكذا من الاتصال الواقع [illegible]
وبالعكس اي ما يصح بين المتصلين من الانفكاك [illegible] والانفصال ما يصح
بين المتباينين فعلم بان القسمة الوهمية متوقفة الى جواز القسمة الانفكاكية واذا كان
كذلك كان بين الفريقين تناقض صريح لوجوب التناقض بين امتناع الانقسام
الفعلي وبين جواز الانقسام الفعلي لانا نقول لم لا يجوز ان يكون الجسم مركبا من
اجزاء متحدة في ماهيتها فلا يلزم ما ذكرتم [illegible] على ان [illegible] تلك الاجزاء
في الماهية سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون بتلك الاجزاء مشخصات [illegible] مانعة
عن الانفكاك ويكون تلك الاجزاء قابلة للاتصال بعضها ببعض وانفصال بعضها
عن بعض فلا يثبت المطلوب وفيه نظر لان تلك الاجزاء حينئذ تكون قابلة للانفصال
بحسب الطبيعة لكن عارض مانع عن ذلك فالمقصود حاصل وذلك يكفينا كما في الفلك قال
النص وان سلم اتصال الجسم ونفي الجزء الذي لا يتجزى فلم لا يجوز ان يقال الاتصال
هو حقيقة الجسم والانفصال هو تعدده وهما عدمان قد تعاقبا على الجسم والقابل
لهما الجسم لا الهيولى فلا يلزم مطلوبكم قال فرعان الاول هذا اي الكلام الاول
تقرير فرع على وجود الهيولى والصورة وهو يشتمل على اربعة فروع الفرع الاول ذكر
هو انها [illegible] قالوا الصورة الجسمية لا تنفك عن المادة لو جردت [illegible] ولو ان الصورة
مع تقدير وجودها متناهية على ما سيأتي ولو تجردت لها شكل [illegible] فالصورة 2

لا تنفك عن التناهي والتشكل فالموجب للتناهي والتشكل ليس الصورة الجسمية
العامة ولا شيئا من لوازمها والا لساوى جزء الصورة كلها في التناهي والتشكل
لاشتراكهما في نفس الصورة الجسمية ولوازمها والموجب ايضا ليس الفاعل
اي المفارق لانه لو كان هو الفاعل وحده لاستقل في الصورة بالانفعال في
قبول الفصل والوصل فقد بينا بطلانه فالموجب هو القابل اي الهيولى مع ما معه
من الصفات من الاستعدادات الجليلة وقبول الفصل والوصل فعلم ان الصورة
لا تنفك عن الهيولى الوجه الثاني ان الصورة قابلة للقسمة الوهمية لانا نعلم بديهة ان
اجزاء كلها قبل القسمة الوهمية قبل القسمة الانفكاكية لما عرفت ان القسمة
الوهمية متداعية الى القسمة الانفكاكية وكل ما قبل القسمة الانفكاكية فله
مادة لما مر تقريره في المقدمات فالصورة لها مادة فثبت وهو المطلوب
الفرع الثاني هو ان الهيولى ايضا لا تنفك عن الصورة والدليل عليه من وجهين
الاول ان الهيولى لو تجردت عن الصورة ويكون ذات وضع اي يكون قابلا
للاشارة الحسية بانها هاهنا او هناك فان انقسمت في جميع الجهات كانت جسما
لانا لا نعني بالجسم سوى ذي وضع ينقسم في جميع الجهات وان لم تنقسم في جميع
الجهات فاما ان لا تنقسم اصلا وهو النقطة او تنقسم ولكن لا في جميع الجهات
وان انقسم في جهة واحدة كان خطا او في جهتين كان سطحا لكن الهيولى
ليست بجسم طبيعي لكونه جزءا منه ولا الجسم التعليمي لكون الهيولى جوهرا وكون الجسم

التعليمي عرضا

٧٢

التعليمي عرضا وليست ايضا نقطة ولا خطا ولا سطحا لذلك فعلم بان الهيولى
لا تتجرد عن الصورة وكانت ذات وضع ولو تجردت الهيولى عن الصورة و
كانت غير ذات وضع كانت نسبة الهيولى الى جميع الاوضاع على السوية واذا
لحقتها الصورة تصير ذات وضع مخصوص لاستحالة ان تكون جسما غير ذات
وضع مع امكان حصول وضع غيره فيلزم ترجيح بلا مرجح وهو محال فعلم بان
الهيولى لا تتجرد عن الصورة وكانت غير ذات وضع فالهيولى لا تتجرد عن الصورة
مطلقا وقيل ان هذا البرهان مع صحته لا يدل الا على ان الهيولى المقارنة
للصورة لا يمكن ان تتجرد عنها اما لو كان شيء لا تقترن بالصورة اصلا فكونه
متعلق لسائر الهيوليات بالنوع فالبرهان لا ينفيه والوجه الثاني هو ان
الهيولى لو تجردت عن الصورة لكانت موجودة بالفعل مجردة وتكون مستعدة
لقبول الصورة فهذا الاستعداد لا يكون لنفسها اذ لو كانت لنفسها فيكون
الهيولى مقتضية للقوة والفعل معا لكن الشيء الواحد لا يقتضي قوة وفعلا لما
مر ان الواحد لا يكون مبدأ للشيئين فيكون للهيولى ما يقتضي منها القوة و
هي قوة قبول الصورة وما يقتضي منها القوة هو الهيولى فيكون للهيولى هيولى
اخرى وننقل الكلام اليها ويتسلسل وانه محال واذا لم تتجرد الصورة عن الهيولى
لاحتياج الصورة في التناهي والتشكل اليها ولا الهيولى عن الصورة لاحتياج
الهيولى في ان تكون بالفعل الى الصورة فلكل منهما الى الاخرى افتقار وكيفية و

الا انفصال هو الفرع الثالث وتقريره ان يقول الهيولى تفتقر الى الصورة في بقائها
وتحيزها لان بقاء الهيولى وتحيزها بدون الصورة يقتضي تجرد الهيولى عن الصورة
وانه محال كما عرفت والصورة محتاجة الى المادة في تعيّنها وتشكلها لما عرفت ان تناهي
الصورة وتشكلها بدون المادة محال الفرع الرابع ان المادة كما لا تخلو عن الصورة
الجسمية فكذلك لا تخلو ايضا عن صورة اخرى نوعية وتقريره ان الهيولى التي
تكون مبادي للآثار المختلفة اذ لو جاز ان تخلو الهيولى عن هذه الصورة لما اختلفت
الاجسام في الصفات والامكنة والكيفيات من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
والاوضاع الطبيعية وقبول التشكل والتفكك بسهولة كالماء او بعسر كالارض
لان هذه الامور المختلفة لا يمكن ان تستند الى الصورة الجسمية ولوازمها لكونها
قدرا مشتركا والامر المشترك لا يمكن ان يكون مبادي للآثار المختلفة ولا الى الهيولى
لكونها قابلة فلا تكون فاعلة ولا الى المفارق لان نسبته الى الجميع على السواء بل لا بد
من امور مختلفة ليمكن ان تكون مبادي لهذه الآثار المختلفة وهي الصور النوعية
قال واعلم ان بناء هذه الاصول اعلم ان تحقق [illegible] الكلمات مبنيات
الهيولى والصورة وامتناع تجرد احدهما عن الاخرى على نفي الفاعل المختار وانى
ثبوته كما سيتلى عليكم وجاز ان يوجد صورة مجردة عن الهيولى وهيولى مجردة
عن الصورة وان يخلق الاجسام في الاعراض بغير الصورة النوعية ولا يتم ما ذكر
ومع نفي الفاعل المختار ايضا لا يتم لان للمعترض ان يجوز انفعال الصورة بنفسها

من غير اقتران الهيولى بان يقول لم لا يجوز ان يكون الموجب للتناهي والتشكل هو
الفاعل وحده قوله لو كان كذلك لا تشكلت الصورة بالانفعال قلنا لم قلتم انه
ح وهذا هو الاعتراض على الوجه الاول من الوجهين الذين على الفرع الاول
وهو ظاهر لانا لا نسلم ان القابل للفصل هو الهيولى فهذا المنع بعد تسليم ان كل
المنقسمة تكون غير موجودة وللمعترض ايضا ان يجوز عدم استلزام قبول القسمة الوهمية
قبول القسمة الانفكاكية بان يقول لا نم ان كل ما قبل القسمة الوهمية قبل القسمة
الانفكاكية وما ذكرتم في بيانه فقد مر الجواب عنه وهذا الاعتراض على الوجه الثاني
من الوجهين الذين على الفرع الاول وللمعترض ايضا ان يجوز ايضا اقتضاء
الفاعل المختار [illegible] الصورة وضعا معينا وحيزا كذلك لا مطلقا بل بشرط
اقتران الصورة بها وتوجيهه ان يقول لا نم انه لو تجردت الهيولى عن الصورة
وكانت غير ذات وضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص يلزم
الترجيح من غير مرجح وانما يلزم ذلك ان لو كانت الموجب للوضع المخصوص هي الهيولى
اما اذا كان الهيولى مع شرط اقترانها بالصورة فلا يلزم ما ذكرتم وفيه نظر
وهذا الاعتراض على الوجه الاول من الوجهين الذين على الفرع الثاني وللمعترض
ايضا ان يجوز كون الواحد عددا كثيرا وتوجيهه ان يقال لم لا يجوز ان يكون
الهيولى مبدأ القوة والفعل مع تعددهما فانه تحقق من الصورة وتكون موجودة
بالفعل قابلة للصورة وما ذكر لبيانه وهو كون الشيء الواحد لا يجوز ان يكون

مبدأ الكثرة بل جاز ذلك لما مر بيانه في بحث العلل والمعلولات مع ان قابلية
الهيولى والصورة ليست اثر المؤثر حتى يكون الهيولى مبدأ لها ويلزم كون الواحد
مبدأ لكثير بل هو من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الخارج ووجه الخامس
ان الفعل ايضا ليس مقتضى ذاتها حتى يكون الهيولى مبدأ له ويلزم ما ذكرتم بل هو لفاعل
الفاعل المختار او في بعض من العقول مع اختلاف الاوضاع فلا يلزم ما ذكرتم وهذا
الاعتراض مع الوجه الخامس من الوجوه الى الرابع الوجه الثاني وايضا للمعترض
ان يطالب الحكماء بأن موجب الاختلاف في الصورة النوعية بأن يقول اختلاف
الاجسام في الاعراض ان لم يقتض الصور النوعية بطل ما ذكرتم وان اقتضى يلزم
ان يكون تلك الصورة ايضا مستندة الى صور اخرى ويلزم التسلسل ثم المعترض يزعم
انه يجوز ان ما يجعلونه الموجب للاختلاف في الصور النوعية من الاحوال العنصرية
السابقة واختلاف المواد الفلكية هو سبب لاختلاف الاجسام في الاعراض
والهيئات وتوجيهه هو ان الحكماء قالوا ان الموجب للاختلاف في الصور النوعية
هو الاستعدادات السابقة في العنصريات واختلاف الهيوليات بالماهية
في الفلكيات فيقول المعترض لم لا يجوز ان يكون ذلك ايضا سببا لاختلاف الاجسام
في الاعراض والهيئات وهذا اعتراض على الدليل الدال على النوع الرابع واعلم ان
للحكماء عن هذه الاعتراضات اجوبة قوية تستدعي بسطا من الكلام تركناها للشرط
المذكور قال الثالث في اقسامه اقول البحث الثالث في اقسام الاجسام الاجسام

٧٤

اما بسائط ان لم يكن مركبة من اجسام مختلفة الطبائع كالماء الواحد او مركبات ان كانت
مركبة منها كالمواليد الثلثة والبسائط تكون كرية الشكل بحسب الطبع اذ لو كانت
مضلعة لزم ان يقتضي طبيعة واحدة هيئات مختلفة كالزاوية وغيرها لكن ذلك
باطل لان طبيعة البسائط طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة في القابل الواحد
لا تقتضي هيئات مختلفة بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وينقسم البسائط
الى الفلكيات وعناصر لانها اما ان تكون متحركة بالارادة اولا فان كانت متحركة
بالارادة فهي الفلكيات والا فهي العناصر والاول اي الفلكيات افلاك
وكواكب لانها ان كانت محيطة فهي الكواكب والا فهي الافلاك والافلاك الكلية
الثابتة بالارصاد تسعة الفلك الاول وهو الفلك الاعظم والعرش المجيد
بلسان اهل الشرع والكرسي المحيط بسائر الاجسام وبدليلها وجوه وجه
الاول ان الاجسام متناهية لما سنذكره في البحث الخامس من هذا الفصل
فيكون جسم هو نهاية الاجسام وليس دونه جسم آخر وفيه نظر لان البرهان
الذي سنذكره من تناهي الابعاد هو ان سلم فلا يلزم من ذلك ان يكون ذلك الجسم
ما لا يجوز ان يكون مركزيا قال الثاني اقول هذا هو الوجه الثاني من الوجوه
الدالة على وجود الفلك الاعظم وقبل الخوض في تقرير هذا الوجه لا بد من تقديم مقدمة
وهي انه لما كانت ابعاد الاجسام ثلثة والكل طرفان كانت الجهات ستا اثنتان في
طرفي الامتداد الطولي ويسميهما الانسان باعتبار طوله قامته هو قائم بالفوق
حيز ه

في التحت والفوق ما يلي رأسه والتحت ما يقابله وأنتان طرفا الامتداد العرضي و
يسميهما باعتبار وضعهما بالنسبة اليمين والشمال اليمين ما يلي أقوى جانبيه في الأغلب
والشمال ما يقابله وأنتان طرفا الامتداد الباقي ويسميهما باعتبار تخصيصهما
بالقدام والخلف القدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله والأربعة الأخيرة متبدلة
بالفرض لأن المتوجه إلى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب
يمينه والشمال شماله ثم إذا توجه نحو المغرب تتبدل الجميع بخلاف الأوليات فإن
القائم لو صار منكوسا لا يصير ما يلي رأسه فوقا وما يلي رجليه تحتا بل صار رأسه
من تحت ورجلاه من فوق ولكن الفوق والتحت بحالهما فيكون جهة الفوق
والتحت متعينة بذاتها فلا بد من تحدد كري يتحدد الفوق بمحيطه والسفل بمركزه
إذا عرفت هذا فلنرجع إلى حل الكتاب ونقول إن الجهة من متعلق الإشارة
الحسية ومقصد المتحرك الأيني بالوصول إليه فتكون موجودة غير مجردة لأن المعدوم
والمفارق لا يكون كذلك والجهة ليست بجسم لأن الجسم منقسم والجهة غير منقسمة
إذ لو كانت منقسمة فالمتحرك إليها إذا وصل إلى النصف الأقرب إلى المتحرك أن وقف
فالجهة ذلك النصف لا الذي بعده مما فرضناه نصفا للجهة فيكون نفس الجهة هذا خلف
وإن لم يقف بل تحرك فحركة المتحرك إن كانت عن جهة فكذلك أيضا يلزم أن يكون
الجهة ذلك النصف لا البعد وإن كانت حركته لا إلى جهة فالجهة ما بعد هذا النصف
فلا يكون هذا النصف مع ما بعده جهة وقد فرضنا الجهة مجموعهما هذا خلف وفيه نظر

لأن القسمة غير حاصرة لأن هناك قد يكون قسم آخر وهو الحركة في الجهة ولما ثبت
أن الجهة موجودة غير مجردة وغير جسم فهي موجودة جسمانية فلا بد لها من محدد
ومحدد والمحدد للجهة جسم واحد إذ لو تعدد المحدد للجهة فإن لم يحط بعض تلك
الأجسام بالبعض يتحدد القرب بكل واحد منها دون البعد إذ غاية القرب
بكل واحد يحصل حوله وأما غاية البعد عن كل منها فلا تتعين لكن المحدد للجهة يجب
أن يحدد الجهتين الحقيقيتين وإن أحاط بعض تلك الأجسام بالبعض فالجسم
المحاط حشو لا مدخل له في التحديد إذ الجسم المحيط يحدد القرب بمحيطه والبعد
بمركزه فيحدد الجهتين معا والمحدد للجهة بسيط إذ لو كان مركبا من أجسام مختلفة
الطبائع لصح الانحلال عليه لأن كل مركب كذا فإنه يصح عليه الانحلال [illegible]
انحلاله إلى أجزائه الطبيعية والانحلال إنما يتأتى بالحركة المستقيمة فيكون و
الحركة المستقيمة على المحدد غير جائزة لأنه لو كان متحركا بالاستقامة لكان متحركا
إلى الجهة أو عن الجهة فيكون الجهة متحددة قبله فلا يكون محددا للجهة وقد فرضناه كذلك
هف وإذا كان المحدد بسيطا يكون كريا لما عرفت وقد ظهر لك الآن أنه لو لم
يحط بعض تلك الأجسام بالبعض لم يتحدد بها إلا جهة القرب لجواز أن يكون
غاية القرب من كل منها غاية البعد عن الآخر فلم يتحدد غاية البعد أيضا وأيضا
لا نم أنه لو أحاط البعض بالبعض يكفي المحيط وإنما يكفي لو كان كريا إذ لو لم يكن
كريا لا يكون له محيط يتحدد به القرب ومركز يتحدد به البعد لكن قوله فالمحاط حشو

فيه لطيفة لا تخفى على من له ادنى فطانة قال الثالث الارصاد اه اقول
الوجه الثالث من الوجوه الدالة على وجود الفلك الاعظم هو ان الارصاد المتوالية
شاهدة على ان الكواكب والافلاك باسرها تتحرك بالحركة اليومية اعني حركة سريعة من المشرق
الى المغرب بحيث تتم دورة في يوم بليلته بالتقريب فعلم انها تتحرك بحركات اخر
غير الحركة اليومية مخالفة لحركة اليومية في الجهة متفاوتة في السرعة والبطوء فلا شك
انه واذا كان كذلك فلا بد من جسم محيط بالافلاك والكواكب ويحركها بالحركة اليومية
وهو المحدد وهذا الدليل انما يدل على فلك تاسع محيط بالافلاك الثمانية ولكن لا يدل على احاطة
هذا الفلك بجميع الاجسام حتى يلزم ما ذكرتم قال واما الثاني فلانا معه اه اقول واما النقض الثاني
فلان الافلاك يستدل على وجودها باختلاف حركات الكواكب فان حركات الكواكب الثابتة
مخالفة لحركات السبعة السيارة وحركة كل واحد من السبعة مخالفة لحركة الاخرى فوجب
اثبات ثمانية لحركات الثمانية استنادا لكثير المختلفة الى الاجسام بسيطة وامتناع
تحرك الكواكب بالذات بان تخرق الافلاك وتحرك الكواكب فيها تحرك السمك في الماء
لاستحالة الخرق على الافلاك كما عرفت من ان الحركة المستقيمة على الافلاك غير جائزة والخرق
انما يكون بالحركة المستقيمة فهو [illegible] ولقائل ان يقول لا نم امتناع الخرق على الافلاك
وعدم جواز الحركة المستقيمة لو ثبت فانما يثبت في المحدد فقط دون جميع الافلاك
ولئن سلم استحالة الحركة المستقيمة على جميع الافلاك فلم لا يجوز ان يكون لكل كوكب
نطاق بان ينفصل من ثخن فلك جسم شبيه بحلقة يكون قطر ثخنه مساويا

لقطر

لقطر الكوكب ويكون النطاق يتحرك بنفسه فيتحرك الكواكب او يتحرك النطاق
لا بنفسه بل باعتماد الكواكب مع تلك النطاق وح لا يلزم الخرق فلا يلزم
ما ذكرتم وفيه نظر لان اثبات هذه النطاقات مخالفة للاصول والفرق
بينه وبين المتمم ظ قال فرعان الاول ان اه اقول هذان البحثان فرعان على
الافلاك الفرع الاول ان الافلاك باسرها شفافة لا لون لشيء منها اذ لو كانت
الافلاك ملونة لحجبت نور الابصار عن رؤية ما وراءها لان كل ملون كذلك والتالي
باطل لانا نرى شيئا من الكواكب فكذا المقدم وفيه نظر اذ الماء والزجاج
والبلور يكون [illegible] ملونة مع انها لا تحجب الابصار عن رؤية ما وراءها وان سلم
فلا ينتقض في الفلك الثامن والتاسع لان ما وراء الفلك التاسع ليس شيئا حتى
يستدل على كونه شفافا والتاسع وان كان وراء الثامن لكن ليس عليه كوكب
يستدل على كون الثامن شفافا والافلاك باسرها لا حارة ولا باردة اذ لو
كانت حارة او باردة لكانت في غاية الحرارة والبرودة لان الطبيعة لو اقتضت
شيئا ولم يكن له عايق عنه لحصل ذلك الشيء على اتم ما يمكن ولو كان كذلك
لا تتعدى الحر او البرد على عالم العناصر بسبب ملاقاة العناصر الافلاك اذ العناصر
عند الافلاك كقطرة من بحر والتالي باطل فكذا المقدم وفيه نظر اذ يجوز ان يكون
بعض الافلاك حارا وبعضه باردا فاعتدل التاثير فلا يلزم ما ذكرتم والافلاك
باسرها لا خفيفة ولا ثقيلة لانه لو كانت خفيفة او ثقيلة لكانت لها ميل عن المركز او

اليه ولكان في طباعها ميل مستقيم وهو مستلزم لجواز الحركة المستقيمة عليها وقد ثبت
استحالتها وانما قال ولكان في طباعها ولم يقل في طبيعتها لان الطبيعة عبارة عن
مبدأ الحركة الجسم على نهج واحد من غير ارادة وهي لا تتصور في الفلكيات واما الطباع
فهي تعم الاجسام كلها اذ الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الاولية لكل شيء والاولى
باسم الرطوبة واليبوسة لان الاول سهولة التشكل الغريب وسهولة ترك الالتصاق
التي هي عبارة عن الرطوبة وعسر التشكل الغريب وعسر الالتصاق التي هو
عبارة عن اليبوسة ثم الا بالحركة المستقيمة بعد وجود الحركة المستقيمة على الافلاك
غيرها يرجع لما عرفت والافلاك بامرها غير قابلة للحركة الكمية وهو الازدياد بالحجم والتنقص
لانه لو ازداد محدب الفلك المحيط لجميع الاجسام لزم ان يكون فوقه خلاء وهو محال ولو تقعر
الفلك المحيط مثل محدبه في تمام الماهية حتى تحيل على مقعره ما استحال على محدبه و
هو الزيادة وهو المط واذا لم يتغير مقعر الفلك المحيط امتنع ذلك التغير وهو
الازدياد في محدب الفلك المحاط به وهو الفلك الثامن والا لزم التداخل ان لم
يكن بين الفلكين فرجة او وجود الخلاء ان كان ذلك وكلاهما محالان واذا امتنع التغير
المذكور في مقعر الفلك المحاط لان المقعر كالمحدب في تمام الحقيقة واذا امتنع في مقعره
امتنع على محدب السابع بعين ما ذكرنا الى اخر الافلاك وفي هذا القول نظر
غلط لان امتناع ازدياد محدب الفلك المحيط ليس لذاته بل لعدم الحيز الذي هو شرط ازدياد
المحدب ولا يلزم من ذلك اشتراك المقعر في الامتناع لان الشرط وهو الحيز غير منتف عنها

ولقائل ان يدفع هذا الاحتمال ويقول التغير على المقعر ايضا يوجب اما التداخل
او الخلاء بعين ما ذكرنا فيندفع الاحتمال قال الثالثة آه اقول الفرع الثالث عدم
وجوه الافلاك هو ان الافلاك متحركة على الاستدارة لان الاجزاء المفروضة في الفلك
متشابهة في الحقيقة فيصح للكل ما لعدمهن تلك الاجزاء من الوضع المخصوص ما يحصل للجزء
الآخر لوجوب استواء المتماثلات في جميع الاحكام ولا نعني بذلك الا جواز الحركة
المستديرة على الافلاك فيصح الحركة المستديرة على الافلاك وكلما صحت الحركة
المستديرة عليه ولم يكن فيه مانع ذاتي عنها ففيه مبدأ ميل مستدير فان الافلاك
لها مبدأ ميل مستدير وكل ما فيه مبدأ ميل مستدير كان متحركا بالاستدارة
لوجوب حصول الاثر وهو الحركة المستديرة عند حصول المؤثر وهو الميل المستدير
فكل فلك يجب ان يتحرك على الاستدارة وايضا لو بقي كل جزء من الاجزاء المفروضة
للفلك على وضع معين وفي حيز معين وهو في معين من اجزاء حيز الكل مع جواز
وضع آخر وحيز آخر غيره لزم الترجيح بلا مرجح فيصح على الآخر من الوضع
والحيز وذلك بالحركة المستديرة وهو المط وتقرير الوجهان الواردان على الفرع
الاول منقوضان بالعناصر لان الاجزاء المفروضة للعناصر متماثلة مع انها
غير متحركة بالاستدارة ولقائل ان يقول ان العناصر ليس فيها مبدأ ميل مستدير
لمانع ذاتي وهو وجود الميل المستقيم فيها ولما كانت الحركة المستقيمة من الفلكيات
ممتنعة لم يكن فيها مانع ذاتي من الحركة المستديرة كما اشرنا في تقرير الدليل الذي

الحمرا مانع و منفعل لان الحركات البسيطة ثلثة حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه
فالمقبول البسيطة ثلثة اثنان مستقيمان وواحد مستدير   واما الكواكب
اما الكواكب فهي اجسام بسيطة مركوزة في الافلاك او في الفلك الفلك وفي اجزائها مظلمة
بذاتها الا القمر فانه جرم كثيف صقيل يستفيد الضوء من الشمس لطيفا للنور
كالمرآة المجلوة اذا حاذيها الشمس ويشهد لهذا الاكتساب تفاوت تشكلها بحسب
قربه من الشمس وبعده عنها كما هو مذكور في كتب الهيئة لا يقال فلعل
القمر كرة نصفها احد وجهيها بالذات ونصفها الآخر ويتحرك بنفسه في مركزها
حركة تساوي حركة فلك القمر بحيث يكون عند الاجتماع وجهه المضيء الى الشمس و
المظلم الينا فاذا تحركا الفلكي تحرك حول الكرة بمقدار حركة الفلك فيظهر لنا اي
المضيء اولا فاولا حتى يتم الفلك نصف دورة فهو يضاء ثم نصف دورة
فيظهر لنا اي المضيء بتمامه فيراه بدرا واذا كان كذلك فتفاوت نور الكوكب
بعده عن الشمس و قربه لا يدل على انه مستفاد من نور الشمس لانا نقول
الخسوف يكذب هذا الاحتمال لان القمر يكون عند الاستقبال متوجها الينا بنوره
الذاتي واذا كان كذلك فحيلولة الارض بينه وبين الشمس لا توجب خسوفه والتالي
باطل لوجود الخسوف عند الاستقبالات بالشرط المذكور في المقدم مثلا   واما العناصر
واما العناصر فخفيف مطلق يتحرك نحو المحيط وهو النار وهو حار يابس
اي لونه وطبعه ظاهر غير محسوس ويبس والنار تماس مقعر فلك القمر

الم

المسمى بالمايل وخفيف مضاف لا يتصعد نحو المحيط بل يكون ميله الى المحيط
من اكثر بقية العناصر وهو الهواء فانه لا يطلب ما يطلب النار لكن ميله
الى المحيط اكثر من ميل الماء والارض فكان خفيف بالاضافة اليها وطبعه حار
رطب على قياس ما قلنا والهواء مماس لمقعر النار وثقيل مطلق يتحرك
نحو المركز وهو الارض وطبعه بارد يابس لو خليت وطبعها ظهر منها كونه
محسوس ويبس وهي الوسط بحيث ينطبق مركز ثقلها على مركز العالم
وثقيل مضاف لا يكون طالبا لنفس المركز بل يكون ميله الى المركز من اكثر
بقية العناصر وهو الماء فانه لا يطلب ما يطلبه الارض بل ميله الى المركز اكثر
من ميل النار والهواء فكان ثقيلا بالاضافة اليهما وطبعه بارد رطب على قياس ما
ما عرفت وكان من حق الماء ان يحيط بالارض كلها لان الماء بسيط وشكل البسيط
الكروي الا انه ما حصل في بعض جوانب الارض تلال ووهاد بسبب الاوضاع
والاتصالات الفلكية لا جرم سال الماء بالطبع الى الاغوار وانكشف المواضع
المرتفعة وذلك الانكشاف حكمة من الله تعالى ورحمة منه ليكون المواضع
المنكشفة مأوى للنباتات ومسكنا للحيوانات قال ثم انها اعني
ثم العناصر بأسرها كائنة وفاسدة اي قابلة للكون والفساد وتحدث وتكون
وزوال اخرى عند تبدل الصور المخلوع في العنصر الواحد لانقلاب كل من
العناصر الى الثلاثة الباقية اما بواسطة وبغير واسطة والذي بغير الواسطة

وهو فساد احد المتجاورين وكون المجاور الآخر اما اليا انا فيفسد ويتكون منه
الارض لان مياه بعض العيون يتجمد حجرا وذلك شاهد على ان الارض تصير ماء لان
الحجر يجعل اصحاب الحيل وهم اصحاب الاكسير ماء سيالا والهواء يصير ماء لان الهواء
الملاصق للاناء المبرد بالثلج والجمد يصير قطرات على طرف الاناء قطرات مجتمعة
وتلك القطرات تتكون من ذلك الهواء لانه ان لم تتكون من ذلك الهواء فاما ان يجتمع
من الهواء اللطيف بالاناء بان كان حاصلا في ذلك الهواء الا انها تصير [illegible] لان الهواء
ما كانت متمكنة من خرق الهواء [illegible] واجتماعها على اطراف الاناء فلما برد ذلك الاناء
برد ذلك الهواء فتثقلت تلك القطرات ونزلت واجتمعت على اطراف الاناء او ترشح
من ماء في داخل الكوز والاول باطل لان تلك القطرات لما كثرت ما اجتمعت مرة اخرى
[illegible] ولصق فلو كان كذلك لما انفصلت مرة بعد اخرى لنزول تلك القطرات
عن الهواء كلها [illegible] والا لوجب ان لا يوجد تلك القطرات الا في موضع
الترشح وليس كذلك اذ توجد فوق ذلك الموضع واذا بطل القسمان تعين ان تلك
القطرات انقلب اليها الهواء المطيف بالاناء وان الماء يصير هواء لانه يتحلل في
الهواء ولا يبقى له اجزاء محسوسة [illegible] ولعدمها شاهد وان الهواء يصير نارا
وذلك بالنفخ القوي في الكير وسد الطرق التي يدخل منها الهواء الجديد كما ينبغي
من زاول ذلك واذا عرفت ان الارض تصير ماء وبالعكس وان الماء يصير هواء و
بالعكس والهواء يصير نارا وبالعكس عرفت ان كلا منها يصير الثلاثة الباقية اما

وكذلك النار [illegible] بسبب [illegible] والشعلة المرتفعة تصير هواء

بغير

بغير و البسيطة لا بد ان توارد الكون والفساد مع جميعها جائز وهو المط قال
واما المركبات اقول واما المركبات فانها تتكون من امتزاج بعض العناصر الاربع
بسبب امزجة مختلفة وتلك الامزجة مستعدة لحلول صور نوعية فلذلك
فيفيض من المبادي [illegible] كما عرفت وتلك الصور اما للمعادن ان كانت مصدرا
لحفظ العناصر المتداعية الى الانفكاك فقط او للنبات ان كانت مصدرا للحفظ
مع التغذية والتنمية وتوليد المثل فقط او للحيوان ان كانت مصدرا للحس
والحركة الارادية مع ما ذكرنا والمزاج هو الكيفية المتوسطة بين الكيفيات
التي هي [illegible] حاصلة من تفاعل البسائط وذلك ان العناصر اذا تصغرت اجزاء البسائط
واختلط بعضها ببعض بحيث يكسر سورة كل واحد من البسائط سورة الآخر
فيحدث كيفية متوسطة في الجميع وهي المزاج وتحقيق تعريف المزاج يستدعي كلاما
ابسط لا يليق بهذا الموضع قال الرابع اقول البحث الرابع في حدوث الاجسام
فنقول الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها وقال ارسطو الافلاك قديمة بذواتها
وصفاتها المعينة كالشكل والمقدار وما يجري مجراها مما لا ينفك عنها سوى الاوضاع
اللازمة عن حركاتها فانها حادثة لان كل وضع مسبوق بوضع آخر الى ما لا اول له
والعناصر قديمة بموادها اي هيولاها قديمة بشخصها اذ لو كانت حادثة لكانت مسبوقة
بزمان لكان لها هيولى على ما عرفت من ان كل حادث فهو مسبوق بمادة ويلزم
التسلسل واما صورها فالصور الجسمية قديمة بنوعها لان هيولاها القديمة لا تنفك عن

صورة جسمية لها وليست قديمة بشخصها لان كل اتصال يمكن ان ينتفي بطريان
الانفصال ويحدث اتصالان آخران والصور النوعية قديمة بجنسها لان هيولا ما
القديمة لا تنفك عن صورة ما من الصور النوعية كما عرفت وليست قديمة بنوعها
لما عرفت من ان كل عنصر يخلع صورته ويلبس صورة عنصر آخر واما قال في
الصور الجسمية بنوعها وفي النوعية بجنسها لان مطلق الصور الجسمية طبيعة
نوعية لكونها مقولة على افراد متفقة الحقيقة واما مطلق الصورة النوعية فهي
طبيعة جنسية لكونها مقولة على صور العناصر والافلاك ومختلفة الحقيقة وقال
من كان قبل ارسطو منهم ان جميع الاجسام سواء كانت فلكية او عنصرية قديمة بذواتها
محدثة بصورها الجسمية والنوعية وبصفاتها ثم اختلفوا في تلك الذوات القديمة المتصفة
بصفات الحادثة فقيل اصل تلك الذوات جوهر مثل الماء ثم انه نظر الى ذلك الجوهر بنظر
الالهية فذاب ذلك الجوهر وصارت ماء ثم حصل الارض منه بالتكثيف ويكون السماء
والنار والهواء بالتلطيف وحصل السماء من دخان النار وقيل كان ذلك الاصل
هواء وحصل منه النار بالتلطيف والاجزاء بالتكثيف وقيل كان ذلك الاصل
نارا وتكونت الهواء بالتكثيف وتكونت السماء من الدخان وقيل كان الاصل
اجزاء صغارا من كل جنس وكانت متفرقة لتنافرها ومتحركة بانفسها فاتفق في بعض الاوقات
تكون ابعاد العالم متشابهة حالتها فحصل منها اجتمع من عدد الاجزاء اجزاء متماثلة
التيامت واتصلت طائفة منها باخرى بالمناسبة وصارت جسما وقيل كان ذلك نفسا

وهيولا فتعشقت النفس على الهيولا للتوقف كمالها على الهيولا بوجه وتعلقت
بالهيولا وصارت متعلقة بالهيولا سببا لحصول اجسام العالم بان تفيض منها
صور الهيولا وقيل كان ذلك الاصل وحدات فصارت ذوات اوضاع بسبب
من الاسباب وتكونت منها نقاط ثم انتظمت النقاط فصارت اجساما بان
حصل من النقاط خطوط ومن الخطوط سطوح ومن السطوح اجسام وهو
جالينوس في كل من الاقوال المنقولة عن هذه الطائفة قال لنا انه الاول
لنا على ان الاجسام حادثة بذواتها وصفاتها وجهان الوجه الاول انها لو حصلت
الاجسام في الازل لكانت ساكنة اذ لو لم تكن ساكنة لكانت متحركة لكن كونها متحركة
في الازل باطل اذ الحركة لكونها عبارة عن الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج
تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للازلية لكونها عبارة عن اللامسبوقية بالغير
فعلم ان الجسم لو وجد ازلا لكان ساكنا في الازل والساكن في الازل لا يتحرك ابدا
لان سكون الجسم ازلا ان كان لاجل ذاته اي يكون علته ذات الجسم امتنع انفكاكه
عن ذات الجسم لامتناع انفكاك المعلول عن علته واذا امتنع انفكاك السكون
عن الجسم فلا يتحرك الجسم ابدا وان كان سكون الجسم لاجل غيره اي يكون علته غير ذات
الجسم فذلك الغير لابد وان يكون موجبا اذ لو لم يكن موجبا لم يكن فعله وهو
السكون قديما لما عرفت من ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار ويكون ذلك الموجب
الذي هو علة السكون واجبا لذاته او منتهيا الى واجب لذاته دفعا للدور والتسلسل

كما وقت الشوق وما اقرح نلزم دوام السكون بدوام ذلك الموجب الواجب او
المنتهى اليه لدوام المعلول بدوام علته فلا يزول السكون ابدا لامتناع زوال
علته وهو الموجب الواجب لذاته او المنتهى اليه قلنا ان الاجسام لو حصلت في الازل
لم تتحرك ابدا او اللازم بط لان الاجسام تتحرك في الحركات والتقلبات وجواز الحركة
عليها مشاهد فالملزوم مثله بط قيل عليه لو امتنع لذاته وهو الحركة في الازل لامتنع
وجوده مطلقا والا لزم ان يصير ممكنا في وقت آخر وهو بط لاستحالة انقلاب الممتنع
لذاته ممكنا اذ لو جاز جاز ان يصير الباري تعالى شريكا الآن كان ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا و
ذلك بط ضرورة قلنا الممتنع ازلا ليس الممتنع لذاته حتى لو امكن يلزم انقلاب الممتنع
لذاته ممكنا بل هو الممتنع لما هو خارج عنه كالحادث اليومي فانه ممكن اليوم مع كونه ممتنعا
ازلا قيل المحقق لا مكان قبل الامر ولا يكون متحركا ولا ساكنا لان الحركة عبارة عن
الانتقال من مكان الى آخر والسكون عبارة عن الاستقرار في مكان والعدد الكل من زمان
ولهذا واذا لم يكن المحدد متحركا ولا ساكنا بطل ما ذكرتم من ان الاجسام لو لم
يكن في الازل ساكنة لكانت متحركة لوجود الواسطة كما تبين قلنا لا نم وجود شيء
ليس له مكان وان سلم وجوده فلا شك ان المحدد ذو وضع وذو مماسة للاجسام
التي في جوفه فيكون اما ساكنا او متحركا لانه ان بقي على ذلك الوضع والمماسة
المعينين فساكن وان انتقل عن ذلك الوضع والمماسة فمتحرك وح بطل ما ذكرتم
من الواسطة وايضا ان ما ذكرتم من تغير الحركة والسكون الاينيين وما ذكرتم من التغير

الحركة والسكون الوضعيين ولا يلزم من عدم كون المحدد ساكنا او متحركا بالحركة والسكون
الاينيين عدم كونه ساكنا او متحركا بالحركة والسكون الوضعيين قيل الازل ينافي حركة
معينة ولا ينافي حركة ما قلنا لا نم معنى ان يكون قبل كل حركة معينة حركة لا الى اول
ويكون مسبوق الحركة بحقيقتها قبلها ثبات وح يجوز ان يكون الاجسام متحركة في
الازل بهذا المعنى قلنا الازل ينافي الحركة من حيث هي لما سبق من ماهية الحركة
ان ماهية الحركة عبارة عن الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج فيقتضي المسبوقية
بالغير قيل لم لا يجوز ان يكون السكون الازلي مشروطا بعدم حادث غير زوال السكون
بسبب حدوث ذلك الحادث وح لا يستحيل ان يكون الاجسام ساكنة في الازل
لم تتحرك ابدا قلنا هنا قيام حدوث ذلك الحادث وجود السكون في كل ماهيات
بين نقيض الشرط ووجود المشروط واذا كان حدوث الحادث منافيا لوجود
السكون فيتوقف حدوث الحادث على عدم السكون لتوقف وجود الشيء على
ارتفاع منافيه ولو كان عدم السكون موقوفا على وجود الحادث كما ذكرتم يلزم الدور
قيل قدرة الله تعالى على ايجاد موجود معين قديمة ثم ان تلك القدرة تنقطع بوجود ذلك
المعين واذا كان كذلك فانتقض ما ذكرتم من ان الاجسام لو كانت ساكنة في الازل لامتنع
زوال ذلك السكون بنا على ان الازلي لا يزول قلنا لا نم انقطاع القدرة عند وجود
المعين بل المنقطع هو تعلق القدرة به وهو ليس امرا وجوديا والكلام في الامر
الوجودي الازلي فلا ينتقض ما ذكرنا ولو تعلق الا بقدرته تعالى عنهم ان الامر الازلي لا

سواء كان وجوديا او عدميا لم يجز زواله فينتقض بتعلق القدرة لما اعترفتم به
وان خصصتم الدعوى بالامر الوجودي فلا نسلم اصل دليلكم وان سلم انه كان السكون
امرا وجوديا قال البلاد في الاول الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان الاجسام
حادثة بذواتها وصفاتها هو ان الاجسام ممكنة لان الاجسام مركبة ومتعددة لما مر
وكل مركب ومتعدد يفتقر الى اجزائه وآحاده التي هي غيره والمفتقر الى الغير ممكن
وكل ممكن فله سبب فالاجسام لها سبب فذلك لا يكون موجبا والا لزم دوام
جميع ما يصدر عنه بلا واسطة او بغير واسطة بدوام ذاته بدوام معلوله الاول بدوام
ذاته ودوام معلول المعلول الاول وهلم جرا فيلزم دوام جميع الحوادث وهو مح
واذا لم يكن سبب الاجسام موجبا فيكون مختارا وكل ما له سبب مختار فهو محدث
كما عرفت غير مرة من ان القديم لا يستند الى المختار فيكون الاجسام محدثة وهو المط
لا يقال لم لا يجوز ان يوجد السبب الموجب جسما متحركا على سبيل الدوام
ويكون الحركة شرطا لوجود حدث الحوادث والتغيرات فلا يلزم من ذلك دوام الحوادث
بدوامه لان الشرط وهو الحركة غير دائمة الوجود واذا لم يكن شرط وجود الشيء دائما
لم يكن ذلك الشيء دائما لانا نقول وجود حدث الحوادث ان توقف على وجود حركة
وجود تلك الحركة لكونها حادثة على حركة اخرى وهلم جرا الدم والوجوه اضعف لما
التي لا نهاية لها المرتبة وضعا وطبعا كترتب المعلول على العلة كذلك واحتياج الى كل
التي شانها كذلك مح فروغ وان توقف وجود حدث الحوادث على عدم حركة تعدو

كان السبب الموجب مع عدم تمكن الحركة علة تامة مستقلة لوجود هذه الحوادث فلا يتراز
الموجب او عدم تمكن الحركة منها مع امتناع اعادة المعدوم فيلزم من دوام السبب الموجب
مع عدم تمكن الحركة دوام وجود هذه الحوادث وهو مح قال الثالث آه اقول
الثالث من الوجوه الدالة على ان الاجسام حادثة بذواتها وصفاتها هو ان الاجسام
لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالاجسام حادثة والاولى
اي الصغرى بين لتوارد الحركات والسكنات والاوضاع والصفات اي ورودها
عليها والثانية اي الكبرى مبرهن في الفصل الثامن من الباب الاول في الكتاب الثاني
في البحث الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته تع قال احتج آه اقول احتج الملك الف
المتكلمين على قدم الاجسام بوجوه الاول ان الاجسام لو كانت حادثة محدثة فلا بد
وان يكون لحدوثها وقت واذا كان كذلك كان تخصيص احداثها بذلك الوقت
المعين دون آخر تخصيصا بلا مخصص وهو مح الوجه الثاني ان كل حادث فله
مادة سابقة عليه لما عرفت من ان كل حادث فهو مسبوق بمادة فالمادة قديمة
ح دفعا للتسلسل اذ لو كانت حادثة لكانت مسبوقة بمادة اخرى ويلزم التسلسل والحاد
كانت المادة قديمة والمادة لا تخلو عن الصورة لما عرفت فالصورة ايضا قديمة لان ما
لا ينفك عن القديم يكون قديما واذا كانت المادة والصورة قديمتين فالجسم قديم ايضا
لعدم تحقق حصول ماهية الجسم بغيرهما الوجه الثالث ان الزمان قديم اذ لو كان
حادثا لكان عدم الزمان قبل وجوده قبلية لا يجتمع مع البعدية التي لا يجتمع مع القبلية

لا يتحقق الا مع الزمان فيكون قبل وجود الزمان زمان هذا خلف واذا كان الزمان
قديما وهو مقدار الحركة لزم ان يكون الحركة قديمة ايضا لان وجود مقدار الشيء
بدون وجود ذلك الشيء غير معقول واذا كانت الحركة قديمة فالحركة قائمة بالجسم
فيكون الجسم قديما ايضا ضرورة وهو المطلوب واجيب عن الوجه الاول بان المخصص
لاحداث الاجسام بذلك الوقت هو ارادة الله تعالى اي تعلق ارادة الله تعالى بذلك
الوقت فان قلت فنقل الكلام الى اختصاص تعلق ارادته تعالى بذلك الوقت
فلو علل ذلك بارادة اخرى يلزم التسلسل والا يلزم الترجيح بلا مرجح قلت
يجوز ان يكون له تعالى ارادات متعاقبة غير متناهية من جملتها ارادة تتوقف
عليها وجود الاجسام فاذا وجدت تلك الارادة حدث الاجسام ولا يلزم
التسلسل واجيب عن الوجه الثاني بان مقدمات كل واحد من الحجج
غير مسلمة ولا مبرهنة فلا تقوم حجة علينا اما مقدمات الحجة الاولى فلانم
ان كل حادث مسبوق بمادة حتى يلزم ان يكون المادة قديمة ولا نم ايضا
امتناع خلوها عن الصورة واما مقدمات الثالثة فلانم ان القبلية التي لا تجتمع
مع البعدية لا تتحقق الا بالزمان ولا نم ان الزمان مقدار الحركة كما تقرر في الكتاب
لافادة صحة المقدمات قال واعلم اقول اعلم ان صحة الفناء على العالم
متفرعة على حدوثه فان ثبت الحدوث ثبت صحة الفناء والا فلا وقد ظهر
اذ لا يلزم من ثبوت الحدوث صحة الفناء فان النفوس الناطقة حادثة مع انها

٨٤

لا تقبل الفناء كما هو مذهب ارسطو ومن تبعه والكرامية وان اعترفوا
بحدوث الاجسام قالوا ان الاجسام ابدية لا يصح عليها الفناء والعدم لو فرضت
صحة الاجسام فعدمها لكونها ممكنا ذاتيا يقع بسبب فاما ان يحصل عدمها بايجاد
فاعل مختار او بطريان ضد او بزوال شرط والكل محال وقد سبق الكلام فيه
نقضا وجوابا في البحث الرابع من الفصل الاول من الباب الثاني من الكتاب
الاول في بقاء الاعراض فلا نطول الكتاب بالاعادة قال والحس آه
اقول البحث الثاني في تناهي الاجسام المعنى ان الابعاد الموجودة الكائنة 2
متناهية سواء فرضت تلك الابعاد في خلاء او ملاء خلافا للهند فان علماءهم
اثبتوا اجساما غير متناهية لنا في المسلك الاول لو فرضنا خطا غير متناه و
فرضنا خطا آخر متناهيا موازيا للخط الاول الغير المتناهي فاذا مال الخط
المتناهي من الموازاة الى المسامتة فلا بد من حدوث نقطة في الخط الغير
الغير المتناهي يكون تلك النقطة اول نقطة المسامتة واذ حصول المسامتة
لنقطة اول المسامتة وح يكون الخط الغير المتناهي منقطعا بتلك النقطة
التي هي اول النقطة المسامتة اذ لو كان فوقها نقطة اخرى لكان حدوث قبل
المسامتة مع النقطة الفوقانية لان المسامتة مع الفوقانية تحصل بميل اصغر
الموازاة اقل من الميل الذي يحصل به المسامتة مع التحتانية والميل الاصغر
يحصل قبل الميل الاكبر ضرورة وقد فرضنا المسامتة مع التحتانية

واذا لزم انقطاع الخط بتلك النقطة يكون الخط الغير المتناهي متناهيا هذا خلف
وانما قال في الاعتراض الابعاد الموجودة ولم يقل الابعاد مطلقا اذ لا خلاف
في جواز تقدير بعد غير متناه وانما الخلاف في البعد الموجود خارجا وفي هذا
الدليل نظر لان الملازمة ممنوعة والمستند ما ذكر في بيان بطلان التالي و
ايضا انما يلزم من الجميع فلا يلزم استحالة البعد الغير المتناهي واحتج
علماء الهند على مطلوبهم بان كل جسم فاو داخل في بعض الجهات منه كم مثلا
متميز فيه بعض جوانبه عن البعض ومشار اليه حسا لان العقل يحكم بان ما يلي
جنوبه غير ما يلي شماله وكل ما كان متميزا او مشارا اليه يكون موجودا وكل
موجود اما جسم او جسماني لما عرفت في صدر الكتاب من ان الشيء الموجود ليس
بجسم ولا جسماني فان كان جسما فقط وان كان جسمانيا فلا بد له من مادة
وهي الجسم فثبت ان ما وراء كل جسم جسم آخر لا الى نهاية وهو المطلوب ومنع
احتجاج الهند بان التميز المذكور ليس مما يحكم به العقل بل هو وهم محض ليس
بثبت اي بحجة قال الفصل الثالث اقول الفصل الثالث في المفارقات وفي هذا
الفصل مباحث البحث الاول في اقسام الجواهر الغائبة عن حواسنا اما
ان يكون مؤثرة في الاجسام او تكون مدبرة للاجسام او لا تكون مؤثرة في
الاجسام ولا مدبرة لها اصلا والاول اي الجواهر الغائبة المؤثرة في وجود الاجسام
هم العقول العشرة عند الحكماء والملائكة الاعلى بلسان الشرع والثاني اي الجواهر

الغائبة المدبرة للاجسام تنقسم الى علوية وهي التي تدبر الاجرام العلوية وهي
النفوس الفلكية عند الحكماء والملائكة في عرف الشرع والى سفلية وهي التي
تدبر عالم العناصر والمدبرة لعالم العناصر اما تكون مدبرة للبسائط والمواليد
الكائنات وهم يسمون ملائكة الارض واليهم اشار صاحب الوحي محمد عليه
الصلوة والسلام وقال جاء في ملك البحار وملك الجبال وملك الامطار وملك
الارزاق واما ان تكون مدبرة للاشخاص الجزئية وهي نفوسها الارضية
كالنفوس الناطقة الانسانية والثالث الجواهر الغائبة عن الحواس التي لا تكون
مؤثرة في الاجسام ولا مدبرة لها اصلا تنقسم الى خيرة بالذات وهم الملائكة الكروبيون
في لسان الشرع والى شريرة بالذات وهم الشياطين والى مستعدة للخير والشر
وهم الجن وظاهر كلام الحكماء يدل على ان الجن والشياطين هم النفوس البشرية
المفارقة عن الابدان بحسب الخير والشر واكثر المتكلمين انكروا الجواهر
المجردة كما مر في صدر الكتاب وقالوا الملائكة والجن والشياطين اجسام
لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة قال المص هذا الذي ذكرته من
التقسيمات والتوقيفات مما استنبطته من فوائد الانبياء والتقطته
من فوائد الحكماء ونعم ان احاطة العقل بالمذكورات من طريق الاستدلال
لعلها من قبيل المحال كما قال الله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو قال الثاني
اقول البحث الثاني في العقول قال الحكماء العقول اعظم الملائكة واقل

المبدعات وهي الموجودات التي لا يسبق وجودها عدم زماني كما روي عنه عليه السلام
اول ما خلق الله العقل واقوى ما يستدل الحكماء به على ان اول المبدعات
العقول وجهان الاول ان الافلاك موجودة لما تحقق ولا امكان ان الموجد القريب
للافلاك ليس الباري تعالى لان الافلاك اجسام مركبة من الهيولى والصورة والصادر
ولا حقيقي عن الواحد الحقيقي لا يصدر عنه المركب الذي ليس بواحد لما عرفت ان الافلاك
غير صادرة عن الواجب تعالى وليس الموجد القريب للافلاك جسما آخر غير الافلاك لو سلم
الاولى ان ذلك الجسم ان احاط بالافلاك لتقدم وجوبها ووجوب الافلاك المتقدم
وجوب العلة مع وجوب المعلول في وجود الافلاك متقارن لعدم الخلاء الذي يكون
في جوف ذلك الجسم المحيط فيكون ذلك الجسم متقدما على عدم الخلاء لان المتقدم على ما مع
الشيء متقدم على ذلك الشيء فيكون عدم الخلاء ممكنا لذاته واجبا لغيره وهو محال ولان
احاطت الافلاك بذلك الجسم لزم كون الخسيس علة للشريف لكون المحيط اعظم
واشرف من المحاط ولكن ان الجسم انما يؤثر في قابل الغير يكون لذلك القابل وضع
مخصوص بالنسبة اليه فلا يؤثر في الهيولى اولا لانه ليس للهيولى وضع قبل الصورة
ولا يؤثر ايضا في الصورة اولا اذ لو اثر فيها لزم ان تكون للصورة تحقق قبل الجسم
واذا لم يؤثر في الهيولى اولا ولا في الصورة فلا يؤثر في الجسم وليس الموجد القريب للافلاك
ما يتوقف فعلها على الجسم اعني النفس لان ما يتوقف فعلها على الجسم لا يصدر عنها ما هو اول
الاجسام وهو الافلاك حرزية واذا لم يكن الموجد القريب للافلاك الباري تعالى

ولا الجسم والجزء ولا النفس فالموجد اما جوهر مجرد مستغن عن الآلات والادوات
وهو العقل وفيه نظر لانا لا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه المركب وقد مر الكلام عليه
ولا نسلم ان المحيط اشرف من المحاط ولا نسلم ان الجسم لا يؤثر الا في قابل له وضع بالنسبة اليه
لا يجوز ان ... ما ثبت من دليل الثاني ... الوجه الثاني على ان اول المبدعات
هو العقول هو ان الصادر من الله تعالى ليس العرض لان العرض لما يتقدم على
الجوهر والصادر الاول علة لما عداه من الممكنات فلو كان العرض هو الصادر الاول
لكان متقدما على ما عداه من الممكنات ومن جملتها الجوهر فيتقدم العرض على الجوهر وهو
محال والصادر منه تعالى ليس جسما لان الجسم لا يكون علة لغيره من اجزائه كالهيولى
والصورة لما سبق في الدليل الاول على ان الموجد القريب للافلاك ليس جسما آخر
غير الافلاك والصادر الاول ليس هيولى ولا صورة لوجهين الاول انه لو كان الصادر الاول
علة لتقدم احدهما على الآخر لكن ليس احدهما متقدما على الآخر كما عرفت في الدليل
والثاني ان الهيولى قابل للصورة فلا يكون علة لها فلا يكون الهيولى هو الصادر الاول
وان تحقق الصورة مستفاد من الهيولى فلا تصدر الهيولى عنه فلا يكون الصادر
الاول هو الصورة وليس الصادر الاول شيئا يتوقف فعله على الجسم اعني النفس لما
مر فهو العقل وهو المطلوب وفيه الانظار المذكورة في الوجه الاول فلا حاجة الى الاعادة
ونظر آخر وهو انا لا نسلم ان القابل لا يكون فاعلا فلا يتم الوجه الثاني على ان الهيولى
ليس هو الصادر الاول ... للعقل الاول ثلاث جهات وجوده من المبدأ الاول ووجوب
العقل الاول

والوجوب بالنظر الى المبدأ الاول والامكان من ذاته فيكون بذلك الوجوب سببا للعقل الآخر
وبذلك الوجوب سببا لنفس فلكي وبذلك الامكان سببا لجرم فلكي ويصدر من العقل الثاني
على هذا الوجه عقل آخر وفلك آخر ونفس ذلك الفلك الآخر وهلم جرا الى العقل العاشر
الذي لا يصدر منه عقل بل كائنات العالم المسمى بالعقل الفعال بلسان اهل الحكمة
المعبر عنه بالروح في قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا الآية المؤثر في عالم
العناصر المفيض للارواح البشرية اليهم عند استعدادها لتعلق النفوس بها
فهذه العشرة من العقول ما ثبت بالدليل على معنى انه لا يجوز اقل منها واما انها تنحصر
في هذا العشر فلا لان ... العقل فيجوز ان يكون غير متناهية او محصورة في
عدد غيره واعلم ان ضعف هذا الكلام بين لانه لم يجز ان يصدر عن العقل بجهة
الجهات شي بطل ما ذكرنا والآتي الدليل على انه ذات العقل العاشر ولهذا قال
بعضهم ان الكلام في اثبات العقل يشبه كلام الصوفية لا سيما ما قد سبق حقيقة
الكرة معدودة ... في الوجه الاول والآخر قال ويشبه ان يكون القلم هو العقل الاول
لقوله عم اول ما خلق الله القلم فقال اكتب فقال يا رب ما اكتب فقال اكتب
القدر ما كان وما هو كائن الى الابد ويشبه ان يكون اللوح المكتوب عليه
ذلك الخلق الثاني المخلوق الذي لا تستحيل الامر بالكتابة من غير شي يكتب عليه
ويشبه ان يكون ذلك اللوح المحفوظ هو العرش او متصلا به لقوله ما من
مخلوق الا وصورته تحت العرش قال فرح آه اقول هذا فرع على وجود العقل

لما كانت العقول جواهر مجردة لم تكن حادثة لما عرفت من ان كل حادث مادي و
لا ... لان كل ما ... حادثا لحصوله بعد العدم وكل حادث
مادي ... وكانت انواعها منحصرة في اشخاصها لما عرفت في الوضع المذكور في
البحث الثالث من الفصل الثالث من الكتاب الاول من ان تعدد اشخاص الطبيعة
الواحدة انما يكون بسبب المادة وتكون جامعة لكمالاتها بالفعل لان حدوث الكمالات
تقتضي المادة بالفعل الظاهر والا ما ذكرنا انما اصل بقوله لما سبق من مذهبهم ان
مقابل هذه الامور لا يكون الا لما له مادة وكانت عاقلة لذواتها لحضور
ذواتها عندها وكون التعقل عبارة عن حصول صورة المعقول عند العاقل
وكانت عاقلة بجميع الكليات لامكان مقارنة صور الكليات اياها ووجوب حصول
ما هو ممكن لها وكون الادراك عبارة عن مقارنة صور المدرك للمدرك وكانت
غير مدركة للجزئيات لما سنذكره في البحث الرابع من هذا الفصل من الثالث
اقول البحث الثالث في اثبات النفوس الفلكية احتج الحكماء على ذلك بان
حركات الافلاك على الاستدارة غير طبيعية لان الحركة الطبيعية طلب حالة
ملائمة وهرب عن حالة منافرة فلو كانت حركات الافلاك طبيعية لكان المطلوب
بالطبع بعينه مهروبا عنه بالطبع وذلك لان كل نقطة تتحرك اليها الفلك بالحركة المستديرة
تتحرك عنها بعينها ايضا لكن كون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع محال فحركات الافلاك
ليست طبيعية ولا قسرية ايضا لوجهين الاول ان القسر انما يكون على خلاف

الطبع اي الحركة القسرية هي التي تكون على خلاف الحركة الطبيعية ولما لم يكن الفلكيات
متحركة بحركة طبيعية استحال ان تتحرك قسرا لما ان الحركة القسرية انما يكون على
موافقة القاسر في الجهة والسرعة والبطء فلو كانت الفلكيات تتحرك قسرا لوجب
ان تتحرك في جهة واحدة بقدر واحد من السرعة والبطء اذ [illegible]
كذلك حتما وفيه نظر لجواز ان يكون هناك قواسر مختلفة [illegible] في الجهة و
والبطء واذا ثبت ان حركة الفلكيات ليست طبيعية ولا قسرية ثبت انها ارادية
واذا ثبت ذلك فالفلكيات متحركات بالارادة لامتناع صدور الحركة من غير محرك [illegible]
يكون متحركة لما عرفت من ان الحركة الارادية لا بد فيها من القصد [illegible]
[illegible] متخيلة واما ما قيل من [illegible] وهو كون الحركات متخيلة [illegible] لان التخيل
من القوى الجسمانية فلا تنبعث حركات دائمة باقية غير متناهية [illegible]
من ان القوى الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية [illegible]
ما قيل [illegible] ما سنذكره فثبت ان محركات الافلاك جواهر مجردة عاقلة [illegible]
تلك الجواهر المجردة العاقلة هي المبادي القريبة للتحريك اعني انها ليست مباشرة
للتحريك لان حركات الافلاك جزئية متجددة متعددة والحركات الجزئية
المتعددة منبعثة عن ارادة جزئية [illegible] ان تكون متعلق الارادة الكلية [illegible]
والارادة الجزئية تابعة للادراكات الجزئية [illegible]
والادراكات [illegible] لما سنذكر في البحث الرابع من هذا الفصل

٨٦

فثبت ان لكل المجردات ليست هي المبادي القريبة للتحريك بل لكل الارادات
[illegible] التي هي اسباب [illegible] الحركات [illegible] حاصلة [illegible] جسمانية فائضة عن تلك
المجردات حالة في اجسام الافلاك وشبيهة بالقوى الحيوانية الفائضة عن نفوسنا
[illegible] مع ابداننا [illegible] القوى نفوسا [illegible] منطبعة وبتلك الجواهر
نفوسا [illegible] مفارقة والمشهور ان الفلكيات [illegible] عن الحواس الظاهرة
الباطنة والشهوة والغضب اذ المقصود منها طلب المنافع ودفع المضار
[illegible] لا [illegible] بالجسم الذي ينفعل و[illegible] من حال [illegible]
[illegible] فيتغذى او ينفسم [illegible] فيغضب
وانت خبير بان الفلكيات لا تنفعل ولا تتغير من حال الى حال وفيه نظر
الرابع في تجرد النفوس الناطقة آه البحث الرابع في تجرد النفوس
الناطقة والمراد بتجردها كونها غير جسم ولا جسماني وهذا مذهب [illegible] ومذهب
[illegible] الاسلام من الاشاعرة [illegible] ويدل على تجردها العقل والنقل اما العقل فمن
وجوه الاول ان [illegible] العلم بالبديهة وسائر البسائط كالعقول غير منقسم واو
ان [illegible] كان منقسما فجزء هذا العلم ان كان علما بذلك المعلوم البسيط كان
الجزء مساويا بالكل في تمام [illegible] وان لم يكن جزؤه علما بذلك فمجموع الاجزاء
[illegible] امر زائد على الاجزاء [illegible] بان لا يكون العلم بذلك المعلوم
[illegible] ان استلزم المجموع امرا زائدا على الاجزاء فيعود الكلام الى ذلك الزائد

وحينئذ فثبت ان العلم بالله غير منقسم فمحله ايضا يكون غير منقسم اذ لو كان منقسما
يلزم انقسام العلم بالله لان الحال في المنقسم منقسم وقد بينا انه غير منقسم وكل جسم
وجسماني منقسم بناء على نفي الجوهر الفرد فثبت ان محل العلوم اعني العلم بالله والعلم
بالبسائط ليس بجسم ولا جسماني فيصير كبرى لقولنا ان النفس محل العلوم
فيلزم ان النفس ليست بجسم ولا جسماني فهو المط وقد نوقض هذا الدليل بالنقطة و
الوحدة وتوجيهه ان يقال سلمنا ان العلم بالله غير منقسم لكن لا نم ان محله غير منقسم
قوله لان الحال في المنقسم منقسم قلنا لا نم ذلك فانه منقوض بالوحدة فانها قائمة
بكل موجود حتى الكثرة وبالنقطة فانها قائمة بالخط المنقسم بالفعل ولا يلزم
من انقسام محلها انقسامها وايضا منقوض بانقسام الجسم الى ما يساويه في الجسمية
وبقولك ان تعالى لا نم ان العلم بالله غير منقسم قوله لانه لو كان منقسما فجزؤه
ان كان علما به لزم تساوي الجزء والكل في تمام الماهية قلنا لا نم استحالته
فانه منقوض بالجسم فان الجسم الواحد كالماء الواحد فانه ينقسم الى جسمين يساويانه
في الجسمية وانت اذا تاملت في النقوض السابقة وجدت الترتيب الطبيعي ان يقدم
الثالث على الاولين كما فعل في الايضاح قال الكاتبي الوجه
الثاني من الوجوه العقلية هو ان العاقل اعني النفس قد يدرك السواد والبياض
معا لكونه حاكما بالتضاد بينهما فيحصل فيه صورتهما فلو كان العاقل جسما او جسمانيا
لزم اجتماع السواد والبياض في جسم وهو ممتنع اما اذا كان جسما فظ واما اذا

كان جسمانيا فلكون محل الجسماني حالا في الجسم والحال في الحال في الشيء حال في ذلك الشيء
ومنع هذا الوجه بان الحاصل في العاقل هو صورة البياض والسواد العقليين ولا
تضاد بينهما انما التضاد بين السواد والبياض الخارجيين فلا يلزم ما ذكرتم و
نوقض هذا الوجه ايضا بتصور هذا السواد وتصور هذا البياض فان المدرك
لهما لكونهما جزئيين هو الجسماني عند الحكماء دون النفس مع عدم التضاد بينهما
قال الثالث اه الوجه الثالث من الوجوه العقلية هو انه لو كان العاقل
اعني النفس جسما او حالا في الجسم بان يكون حالا في عضو من قلب او دماغ
لزم ان يعقل ذلك العضو دائما او لا يعقله اصلا لان التعقل انما يكون بحصول
صورة المتعقل للمتعقل فالصورة اي الصورة الحاصلة في ذلك العضو الذي حل فيه العاقل
ان كفت في تعقل ذلك العضو لزم تعقل ذلك العضو دائما لان تلك الصورة حاصلة
للعاقل دائما وكافية في تعقلها وان لم تكف تلك الصورة في تعقل ذلك العضو امتنع
تعقلها دائما اذ لو جاز تعقلها لكان بحصول صورة اخرى لها قبل فيلزم ان يجتمع صورتان
فيكون قد حصل في مادة واحدة مكتنفة بعوارض بعينها صورتان متماثلتان
واحدهما مما وقع من ان تعدد اشخاص نوع واحد انما يكون بحسب المواد لكن ذلك
باطل لاستلزامه اجتماع صورتين متماثلتين في مادة ولعدم ثبوت ما ذكرنا من الشرطية وهو
ان العاقل لو كان جسما او حالا فيه لزم تعقل ذلك الجسم او لا تعقله دائما واللازم بط
لانا نعقل عضونا دائما ولا نعقل عدمه دائما فالملزوم وهو كون العاقل جسما او حالا فيه

بطشا وحوافظ وهذا الوجه ضعيف لان الصورة العقلية ليست في الة فلا تماثل الجسم
اي الصورة الخارجية لذلك العضو ح لا يلزم اجتماع المثلين وانما يلزم ذلك ان لو كان
نفس ذلك الجسم بصورة اخرى وايضا الصورة الحالة بما يتميز ذلك العضو حالة في
النفس العاقلة اي الذي هو المقصود العضو والصورة الخارجية للعضو حالة في مادته
ولا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع قال الرابع اقول الوجه الرابع من الادلة
العقلية هو ان القوة العاقلة تقوى وتقدر على فعل افعال غير متناهية
لانها تقدر على ادراك الاعداد والاشكال التي لا نهاية لها ولا شيء من القوى الجسمانية
كذلك لما بين فادرة على ادراك معقولات غير متناهية كما سنذكره في باب الحشر
واذا كانت القوى العاقلة ليست [illegible]
التباين معنا لكونه ما ثابتا [illegible] استحصل فيه صورتها فلو كان العاقل
لها جسما او جسمانيا لزم اجتماع من القوى الحساسة وهو باطل واعترض على هذا
الدليل بان عدم تناهي المعقولات للقوى العاقلة ان عنيتم به ان القوة العاقلة لا تنتهي
في الادراك الى معقول الا وهي تقوى على تعقل معقول اخر فالقوى الخيالية ايضا كذلك
لانها لا تنتهي الى متخيل الا وهي تقوى على قبول تخيل اخر فبطل قولكم لا شيء من القوى الجسمانية
كذلك وان عنيتم به ان القوة العاقلة تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة فهو ممنوع فبطل قولكم
ان القوة العاقلة تقدر على معقولات غير متناهية قال الخامس اقول الوجه الخامس
من الوجوه العقلية هو ان الادراكات الكلية كادراك طبيعة الانسان وطبيعة الكون

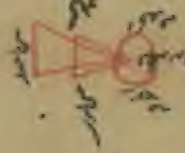
الحيوانات ان حلت في جسم لكونها حالا في محل مختص بمقدار وشكل ووضع معينة لزم اختصاص
تلك الادراكات بمقدار وشكل ووضع لاجل تلك المحل فلا يكون تلك الادراكات صورا
مجردة لاقترانها بالمشخصات والكلية لا بد ان لا يكون مقولا على الافراد التي لا يكون لها ذلك
المقدار والشكل والوضع فلا يكون [illegible] وفيه ضعف واعترض على هذا الوجه
بان حقيقة الصورة عبارة عن الطبيعة [illegible] الاختصاص اذا اخذت ماهية
الا شيء [illegible] اللواحق اي [illegible] ح لا نم ان تلك الصورة لو اقترنت بمقدار
وشكل ووضع معينة بتبعية المحل لا يكون كلية اذ هي مطابقة لماهية الاشخاص
اذا اخذت مجردة وبان نجمع الصورة العقلية مجردة ولا يقدح في كليتها وتجردها
شيء مما عرض لها بسبب المحل اذ لو كان قادحا [illegible] الا لزم بان يقول الادراك
الكلي حال في نفس جزء فيكون جزئيا [illegible] ان ما عرض لها بسبب المحل لا يقدح في
كليتها [illegible] من جزئية المحل جزئيتها قال واما النقل فوجوه الاول قوله
تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم ولا شك ان البدن
ميت فالحي شيء اخر مغاير له وهو النفس والثاني قوله تعالى النار يعرضون عليها
غدوا وعشيا والمعروض على النار ليس البدن الميت فان تعذيب الميت محال والثالث
قوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية والبدن الميت غير راجع
والراجع هو النفس غير البدن والرابع انه تعالى لما بين كيفية تكون البدن وذكر
ما يعتوره من الاطوار قال ثم انشاناه خلقا اخر يعني الروح فدل على [illegible]

الروح غير البدن الى آخره قوله عليه السلام اذا حمل الميت على نعشه ترفرف روحه فوق
النعش ويقول يا اهلي ويا ولدي لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي جمعت المال من حله
ومن غير حله ثم تركته لغيري والتبعة عليّ فاحذروا مثل ما حل بي فانه صريح في مغايرة
فوقه واعلم ان هذه النصوص تدل على المغايرة بينها وبين البدن لا على تجردها
عن المادة فتفطن (?) من الشرح واختلف المتكلمون فيها اختلف المتكلمون في النفس
فقال ابن الراوندي ان النفس التي يشار اليها بقوله انا جزء لا يتجزى في القلب وقال
النظام انها اجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد وقيل ان النفس
قوة ملكوتية في الدماغ مبدأ للحس والحركة في جميع البدن وقيل ان النفس قوة في القلب
مبدأ الحياة في جميع البدن وللافاعيل المخصوصة بها وقيل ان النفس هي ثلث
قوى احدها في الدماغ وهي النفس الناطقة الحكمية اي الالهية والقوى الثانية في
القلب وهي النفس الغضبية وهي قوة حيوانية والقوى الثالثة في الكبد وهي
النفس النباتية والشهوانية وقيل النفس هي الاخلاط الاربعة اعني الدم
والصفراء والبلغم والسوداء وقيل النفس هي الهيكل المخصوص الذي يشير اليه كل احد من
الانسان ومنهم من قال غير هذا ولنشتغل الآن في بيان تفاصيل جميع المذاهب
الخمسة وحدوث آه … البحث الخامس في حدوث النفس المتكلمون لما ثبت ان ما
سوى الواحد الواجب لذاته فهو محدث والنفس مما سوى الواجب فتعين حدوث
النفس الآن فهو ما جوزوا حدوث النفس قبل حدوث البدن لما روي في الاخبار

الشبهة الثانية ان الله خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام فهذا الحديث يدل
على حدوث النفس قبل حدوث البدن ومنع حدوث النفس قبل حدوث البدن
قوم آخرون لقوله تعالى بعد ذكر خلق البدن وذكر اطواره ثم انشأناه خلقا آخر
فان هذه الآية تدل على ان خلق الآخر متأخر في الوجود عن البدن والمراد بالخلق
الآخر هو النفس فيكون حدوث النفس متأخرا عن حدوث البدن ثم ان ارسطاطاليس
ومن قبله من الحكماء اعني افلاطون فانه ذهب الى ان النفس قديمة واما ارسطاطاليس
فذهب الى ان النفس حادثة وشرط حدوث النفس بحدوث البدن واحتج
على ذلك بان النفوس متحدة بالنوع والماهية اذ لو اختلفت بالماهية لكانت
مركبة لاستلزام كونها نفسا وبها الاشتراك وما به الاختلاف فيلزم ان يكون
كل نفس مركبا منهما وكل مركب جسم فلكانت النفس جسما وهو خلف فثبت ان
متحدة بالنوع والماهية واذا ثبت ذلك لزم ان تكون حادثة عند حدوث البدن
اذ لو وجدت قبل البدن لكانت واحدة غير متعددة لان تعدد افراد النوع
الحقيقي انما يكون بالمادة كما عرفت ومادة النفس البدن فلا تعدد للنفس قبل
البدن فثبت ان النفوس لو وجدت قبل البدن لكانت واحدة ثم اذا تعلقت
بالبدن ان بقيت واحدة كما كانت قبل التعلق بالبدن لكانت نفس كل واحد
انما هو عين نفس الآخر فلزم ان يعلم كل واحد ما يعلمه الآخر وهو ليس كذلك
وان لم تبق واحدة كانت منقسمة والمجرد لا ينقسم فعلم بان النفس لو كانت قبل

البدن يلزم احد من الامور المحالات فوجود ما قبل البدن له وقبل هذا
الاحتجاج بان المفهوم من كون الشئ نفسا كونه مدبرا للبدن وهذا المعنى امر
عرضى بالنسبة الى ذات النفس فلا يلزم تركب النفوس من المشترك فيه وهذا المعنى
اذ الاشتراك في العوارض لا يوجب التركيب ولا يلزم انه لم لا يجوز ان يكون النفوس
مختلفة بتمام الماهية كما تصدق ما يمنع اختلافها بتمام الماهية يشتركها في ذوال العوارض
اللازم من عوارضها وان سلم تركيب النفس فلا نسلم ان كل مركب جسم وكيف يكون كل مركب
جسما والحال ان الموجودات كالعقول والنفوس عندكم مشاركة في الوجود ومتميزة
بالماهية فتكون مركبة مع انها ليست باجسام وان سلم ان النفوس متحدة بالماهية والنوع
وانها لا تتعدد الا بتعدد الابدان فلم لا يجوز ان تتعدد قبل هذه الابدان بتعدد
ابدان اخر لكونها متناسخة فان قلت يلزم التناسخ والتناسخ باطل قلت
نحن نتكلم على طريق الوثيق في بطلان التناسخ مبني على حدوث النفس لانهم يستدلون على هذا
الوجه وهو ان البدن شرط لحدوث النفس فالبدن اذا استكمل فاض عليه من
المقدس نفس لعموم الفيض ووجود الشرط وهو البدن فاذن وجب ان تحدث
عنه عند حدوث كل بدن نفس تتصل به فلا تتصل به نفس اخرى والا فيكون لشخص
واحد نفسان احدهما ذاته وهو باطل لان كل واحد يجد ذاته واحدا لا اثنين واذا
امتنع اتصال نفسين ببدن امتنع التناسخ وهو ان تتصل النفس ببدن بعد
خرابه ببدن آخر لانه عند حدوث ذلك البدن الآخر تحدث نفس اخرى تتصل به فاذا

اتصل به نفس البدن الموجود قبله يلزم ان تتصل ببدن نفسان وان بطل فرقت
فعلم بان ابطال التناسخ مبني على حدوث النفس فاثبات حدوث النفس به دور
قال السادس آه اقول المبحث السادس في كيفية تعلق النفس بالبدن
وكيفية تصرفها فيه قال الحكماء النفس مع جالة في البدن ولا بحاوية للبدن لانها
من انها جوهر مفارق الذات لكنها متعلقة بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق وسبب
تعلقها بالبدن هو توقف كمالاتها وكذا ذاتها الحسية والعقلية على البدن لانها
من اول الفطرة في مبداء امرها خالية عن العلوم وبواسطته تقدر على اقتضاء الكمالات
والنفس متعلق اولا بالروح المنبعث عن القلب لطيف البخار المتكون من
الطيف اجزاء الاغذية متفيض من النفس الناطقة المنبعثة على ذلك الروح
قوى تسري بسريان الروح في الشرائين الى اجزاء البدن واعماقه فتفيض من القوة
في كل عضو قوى تليق بذلك العضو ويكمل بها نفع ذلك العضو كحصول الغذاء
وتشبيهه والصاقه باذن الحكيم العليم كما هو مشروح في كتب الطب تفصيلا
قال وهي باسرها آه اقول والقوى الفائضة من النفس باسرها تنقسم
الى قوى مدركة والى قوى محركة والقوى المدركة تنقسم الى قوى ظاهرة والى قوى
باطنة اما القوى الظاهرة فهي الحواس الخمس الاول البصر وهو قوة مرتبة في العصبتين المجوفتين
اللتين تتلاقيان ثم تفترقان الى الحدقتين وسبب الابصار انطباع تلك الصورة في
جزء من الحدقة بحيث يحصل زاوية مخروط مفروض فاذا حدث ذلك المخروط يصير المرئي



ولاجل ان الابصار يكون بانطباع صورة المرئي في جزء من الجليدية على هذا الوجه نرى
القريب اعظم من البعيد لكون تلك الزاوية اكبر كما بين في موضعه وقيل الابصار
بواسطة اتصال شعاع مخروطي الشكل يخرج من الحدقة الى المرئي ومنع هذا القول
بان الابصار لو كان بخروج الشعاع لتشوش الابصار بهبوب الرياح ضرورة
فيجب ان لا نرى المقابل ونرى غيره مما اتصل به الشعاع والامر بالعكس
وفيه نظر فان شعاع الشمس لا يتشوش بهبوب الرياح فلم [illegible] ما ذكرتم
المشعر الثاني السمع وسبب ادراك السمع المسموعات وصول الهواء المتموج
الى الصماخ والسمع قوة مودعة في العصب الذي في مقعر الصماخ المشعر
الثالث الشم وهو قوة مودعة في زائدتين شبيهتين بحلمتي الثدي فيها
في مقدم الدماغ ويدرك الروائح بوصول الهواء المتكيف بالروائح الى مقدم الدماغ
وقيل ادراك الروائح بسبب وصول الهواء المختلط باجزاء متحللة من ذي الرائحة
ومنع هذا القول بان القدر اليسير من المسك لا يتحلل مع الدوام ما ينتشر الى
مواضع تصل اليها الرائحة المشعر الرابع الذوق وهو قوة منبثة في العصب
المفروش على جرم اللسان وادراك الذوق للاشياء انما يكون بمخالطة رطوبة الفم
بالمذوق وبسبب وصول المذوق الى العصب المذكور المشعر الخامس اللمس وهو قوة
منبثة في جميع ظاهر البدن وادراك اللمس للاشياء انما يكون بالملامسة وادراك
بالملموس قال واما الباطن آه قال واما القوى الباطنة فخمس ايضا الاول

القوى الباطنة الحس المشترك وهو قوة تدرك صور المحسوسات باسرها لان [illegible] يدرك
كل واحد من المشاعر الخمسة الا من تتأدى صورتها اليه فانا نحكم بين هذا المحسوس
بانه ابيض وطيب الرائحة حلو وذلك لانه لا بد ان يحضر المحكوم عليه والمحكوم به
فينا من قوة تدرك صور تلك المحسوسات جميعا والا لما امكننا الحكم بذلك وتلك
القوة هي الحس المشترك كما ذكرنا ومحل هذه القوة مقدم البطن الاول من الدماغ
الثاني منها الخيال وهي قوة تحفظ صور المحسوسات بعد غيبوبتها وهذه القوة
غير الحس المشترك لان ادراك الصور غير حفظها ومحل الخيال مؤخر البطن الاول
من الدماغ الثالث منها القوة الوهمية وهي قوة تدرك المعاني الجزئية المتعلقة
بالمحسوسات كصداقة زيد وعداوة عمرو وزعم المص ان محلها مقدم البطن الاخير
من الدماغ وهو سهو لان محلها آخر البطن الاوسط تشهد به كتب الشيخ الرئيس
الرابع منها الحافظة وهي قوة تحفظ ما يدركه الوهم ومحل هذه القوة بزعم
المص مؤخر البطن الاخير وهو سهو ايضا بل محلها البطن الاخير اذ ليس في
البطن الاخير قوة سوى هذه دل عليه كتب الشيخ الرئيس الخامس منها القوة
المتصرفة وهي القوة التي من شانها التحليل والتركيب بين الصور المأخوذة عن
الخيال تارة وبين المعاني المأخوذة من الحافظة اخرى كما نتصور انسانا عديم
الراس وهو التحليل وكما نتصور انسانا ذا رأسين وهو التركيب وتسمى هذه
القوة مفكرة ان استعملها العقل ومتخيلة ان استعملها الوهم والله اعلم [illegible]

ان يتصرف القوة بواسطتها في المدركات وعملها الادراك التي في وسط الدماغ التي
مقدم البطن الاوسط لكون واسطة بين الصور والمعاني والدليل على اختصاص
هذه القوى بهذه المواضع اختلال الفعل بخللها اي اذا اختل احد تجاويف الاعضاء
المذكورة اختل امر تلك القوة المختصة به فالمدركة للجزئيات اولا هي هذه القوى
والنفس انما تدرك الجزئيات بواسطة تلك القوى وانطباع صور الجزئيات
في هذه القوى لا في النفس لانا لو تصورنا مربعا مجنحا فان كل منهما مربع
ايضا وتصورت النفس يلزم تغاير محلا لكنا حضرون فاذا انطباع القائم
النفس بذاته وتنوع قال واما المحركة آه اقول واما القوى المحركة فتنقسم الى محركة
اختيارية والى محركة طبيعية اما المحركة الاختيارية فتنقسم الى قوى باعثة
على الحركة وهي تحث اما على جلب النافع وتسمى القوة الشهوانية او تحث
على دفع المضار وتسمى القوة الغضبية والى قوة محركة تحرك الاعضاء بواسطة
تمديد الاعصاب وارخائها وهي المبدأ القريب للحركة وهي قوة منبثة في
مبادي العضلات واما القوى المحركة الطبيعية فهي المتصرفة في اجزاء الغذاء
لحفظ الشخص او لحفظ النوع والاولى اي القوى المتصرفة في الغذاء لبقاء الشخص
قسمان القسم الاول الغاذية وهي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي ليخلف
بدل ما يتحلل والقسم الثاني النامية وهي التي تزيد في اقطار البدن على تناسب
طبيعي الى غاية النشو اي فتزيد على تناسب طبيعي اقطار الاجزاء وقوله الى

95

غاية النشو احترازا عن السمن بعد سن الوقوف والقسم الثاني المتصرفة في الغذاء
لبقاء النوع ايضا قسمان الاول المولدة وهي التي تفصل جزءا من الغذاء بعد
الهضم الرابع ليصير مادة شخص آخر والقسم الثاني المصورة وهي التي تحيل تلك
المادة في الرحم وتفيد الصور وتخطيط الاعضاء وتفيد القوى واعلم
ان المفيد للقوى ليس نفس المولدة ولا المصورة التي في رحم الام بل العقل
الفعال كما عرفت لكن المصورة التي في رحم الام لما كان لها دخل في فيضان
تلك القوى اسند الافادة اليها وتخدم هذه القوى الاربع اعني الغاذية
والنامية والمولدة والمصورة قوى اربع لكونها الجاذبة وهي التي
تجذب الغذاء الى ما يصلح ان يكون جزءا من المغتذي بالفعل وتلي القوى اربع
مراتب القريبة الاولى الهضم [illegible] الخلط المصوغة في [illegible]
فالاول الهضم [illegible] في المعدة وهي ان يصير الغذاء كما بالكل
الثخين ويسمى كيلوسا والثانية الهاضمة في الكبد وهي ان يصير الكيلوس اخلاطا
من الدم والصفراء والسوداء والبلغم الثالثة الرابعة في الاعضاء وهو ان يصير
الغذاء بالمزاج [illegible] للعضو [illegible] وهو ليس كذلك لان الشيخ الرئيس
ذكر في القانون ان الغذاء له اربعة هضوم الاول في الفم وابتداؤه يحصل في الفم
بسبب ان سطح الفم متصل بسطح المعدة فاذا انهضم الغذاء في المعدة صار
بواسطة المشروب غالبا كيلوسا شبيها بماء الكشك الثخين ثم انه بعد ذلك يجذب

تجذب المحتاج الى ما يصلح ان يصير جزءا من المغتذي
وتلي القوى وتابعها الهاضمة وهي التي

لطيفة لا الكثيرة طويق العروق فالسيا لعد ما سار [illegible] وخ تنطبخ فيها الكيلوس
مرة اخرى فتحدث الاخلاط الاربعة ثم انه يلبدم وما يحتاج اليه في العروق
هضما ثالثا واذا انفذ فيمع الاعضاء فلتصيب كل عضو منه هضم رابع
فعلم ان الهضم الذي عند المضغ والذي في المعدة ليس كل منهما هضما براسه
وايضا اخل المصنف بالهضم الذي في العروق وهذا يدل على ان المصنف لم يكن ماهرا
في علم الطب بل لعله انه لم يطلع كتب الشيخ اصلا وثالثها الماسكة وهي التي
تمسك المجذوب زمنا ينفعل عنه الهاضمة ورابعها الدافعة وهي التي تدفع
الفضل المقر لعضو اجزاء ذلك العضو كالانتقال التي يدفعها الدافعة من
المعدة الى الامعاء التي تدفعها الطبيعة الى الخارج والسوداء التي تدفعها الى
الطحال السابع ومعاد النفس البحث السابع في ان النفس لا تفنى
بموت البدن لما سبق في البحث الخامس من الفصل من النصوص الدالة على
ذلك ونحوها من الادلة واحتج الحكماء على هذا المطلب بان النفس غير مادي كما
مر وكل ما يقبل العدم فهو مادي لما مر ايضا فالنفس لا يقبل العدم وقد
سبق النقد في مقدمتي هذا الدليل مع ردوا عتراضه فلا حاجة الى الاعادة
ثم الفلاسفة قالوا للنفوس بعد المفارقة عن البدن سعادة وشقاوة لان
النفوس ان كانت عالمة بوجود الله تعالى ووحدانيته وجوده وبعضا الوجود
اي بكيفية صدور الموجودات عنه على وجه اشرف يتقدس ذاته عن النقايص

ومع ذلك كانت نقية عن الهيئات البدنية كالحرص والحسد والغضب المذموم [illegible]
من مذمومات العقل والشرع ولم تكن منغمسة في اللذات الحسية اي تكون متنفرة
التذذ تلك النفوس بوجدانها ذاتها كاملة شريفة منخرطة في سلك المجردات القدسية
عن النقايص كالانبياء والمرسلين والملائكة المكرمة والى ذلك اشار في الكتاب
الالهي بقوله تعالى ان الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن وهم مهتدون
فان الايمان هو العلم بالله تعالى وعدم لبسه بالظلم هو النقاء عن الهيئات البدنية
وان كانت النفس جاهلة غير متفطنة الا بالطيل المظلمة فتكون سببا لشقاوتها
جهلا بتلك العلوم مع اشتياقها الى معرفة تلك المعارف لحصه وتمنيها عن حصول
تلك المعارف خالية وخالدة لان شرط حصولها البدن وقد فني وتمنت العود الى
الدنيا ولا اكتسب الكمال والى ذلك اشار في الكتاب الالهي حيث قال ويقولون
يا ليتنا نرد ولا نكذب بايات ربنا ونكون من المؤمنين وان اكتسبت النفس من البدن
هيئات ذميمة واخلاق رذيلة مع كونها غير متفطنة الا بالطيل فتعذب بسبب
تلك الهيئات مع فقد حصول تلك الهيئات لها ويكون ذلك التعذيب مدة
طويلة وهو لا حين الفاسقين وعصاة ما يكون بحسب رسوخ تلك الهيئات وبعدها
فاخص يزول تلك الهيئات فيزول الشقاوة وقد اشار في الكتاب الالهي الى
الشقاوة المخلدة والزايلة بقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء لان الشرك هو الاعتقاد الباطل وما دون ذلك هو الهيئات البدنية وبالعلم

ان ما قالت العلماء من السعادة والشقاوة الوالدة والزايلة وان لم يقم عليه برهان قاطع
لكنه مؤيد بكثير من الآيات كما ذكرنا ومؤيد بأقاويل الانبياء فانهم دعوا الخلق الى العلم
بالله تعالى ووحدانيته وترك العلائق البدنية كما نقل عنهم حكماء الهند من السعداء
الابرار وبعضها في شرح الاخبار تجنبوا وجهه قال

الكتاب الثاني في الالهيات وفيه مباحث

اقول الكتاب الثاني الالهيات اعني المباحث المتعلقة بالواجب جل ذكره وفي هذا الكتاب
ابواب ثلثة لان الكلام اما في ذاته تعالى او في صفاته او في افعاله فافرد لكل منها
بابا الباب الاول في ذاته تعالى وانما قدم المباحث المتعلقة بذاته على غيرها لمراعاة
النظم الطبيعي وفي هذا الباب فصول الاول في العلم به تعالى وفي هذا الفصل
البحث الاول في ابطال الدور والتسلسل وانما قدم هذا البحث على غيره لكونه مقدمة
لاثبات الواجب لذاته الذي هو مطلوب في هذا الفصل اه اما بطلان الدور
فلان صريح العقل جازم بتقدم وجود المؤثر على وجود اثره اذ العقل يجزم بان الشيء
ما لم يوجد لم يوجد الغير فلو اثر الشيء في مؤثره الذي هو مؤثر فيه لزم تقدم الشيء
بالوجود على ما تقدم بالوجود ويلزم من ذلك تقدم وجود الشيء على نفسه بمرتبتين وهو
محال قال اما التسلسل اه اقول اما التسلسل فيدل على بطلانه وجهان الوجه الاول انه لو تسلسل
العلل الى غير النهاية فلنفرض جملتين احديهما من معلول معين والجملة الاخرى من المعلول
الذي قبله بالعلية فالجملة الناقصة تكون ناقصة عن الجملة الاولى بمرتبة وقد فرضناهما

ان الجملتين متسلسلتان الى غير النهاية فان استوفت الجملة الناقصة الجملة الاولى بوجه
التطبيق من الطرف المتناهي بان يكون في مقابلة كل جزء من الجملة الاولى جزء من
الجملة الثانية بحسب الامر الى غير النهاية يكون الناقص اعني الجملة الناقصة مثل الزائد
اعني الجملة الاولى وهو محال وان لم يستوف الجملة الناقصة الجملة الاولى بان يوجد
في الجملة الاولى جزء لا يكون من الجملة الناقصة شيء في مقابلته يلزم انقطاع الجملة
الناقصة والجملة الاولى تزيد عليها بمرتبة واحدة اذ المفروض ذلك فيكون الجملة
الاولى ايضا متناهية لان الزائد على المتناهي بمقدار متناه متناه وقد فرضناهما
غير متناهية هذا خلف وفيه نظر مشهور قال الثاني مجموع الممكنات اه اقول
الوجه الثاني من الوجهين الدالين على ابطال التسلسل هو انه لو تسلسلت العلل الى
غير النهاية مجموع الممكنات المتسلسلة كما في الاكل والعدد منها فرض ايجاب المجموع
الاكل والعدد من اجزائه يكون المجموع ممكنا لاحتياجه الى اجزائه من ان علته الا
هو الامكان وذلك الذي يفتقر اليه المجموع ليس نفس المجموع لاستحالة كون الشيء علة لنفسه
والا لتقدم على نفسه وهو محال ولا الداخل في المجموع لان العلة المستقلة للمجموع علة لكل
واحد من آحاده فالداخل في المجموع يستحيل ان يكون كذلك لانه لا يكون علة لنفسه ولا
لعلله فلا يكون علة لكل واحد من الآحاد لان من جملتها تلك الاحاد نفسه وعلله
فلا يكون علة مستقلة للمجموع فهو خارج عن السلسلة وهذا المجموع
الممكنات لا يكون ممكنا بل واجبا وهو المطلوب ان المؤثر في المجموع

هو الاحاد التي لا نهاية لها والآحاد التي لا نهاية لها ليست نفس المجموع بعينه على ان جميع
اجزاء الشيء غير ذلك الشيء وليست داخلة فيه ولا خارجة عنه وهو ظاهر لانا نقول انا نريد
بذلك ان المؤثر كل الاحاد من حيث هو كل فهو نفس المجموع وان اريد به كل واحد
واحد لزم اجتماع مؤثرات على اثر واحد وهو ممتنع وايضا على ذلك التقدير يكون المؤثر
داخلا ونحن قد ابطلناه وفي هذا الوجه نظر من وجوه لا اول فلانا ان علة المجموع يجب
ان يكون علة لجميع الاحاد حتى يمتنع كون المؤثر في المجموع هو الداخل فيه لجواز استقلال
البعض او حصول مؤثر آخر وايضا لانم ان الخارج عن هذه السلسلة خارج عن
كل الممكنات حتى يكون واجبا لجواز ان يكون في الوجود سلاسل مركبة من العلل
والمعلولات لا الى غير النهاية ومن جملتها هذه السلسلة فلا يلزم ما ذكرتم وان سلم
فلا يلزم ابطال التسلسل بل اثبات الواجب وانتم في بيان ابطال التسلسل لا في بيان
اثباته فلا يلزم مطلوبكم الذي انتم متصدون لاثباته والجواب عن الاول ان العلة
المستقلة للمجموع يجب ان يكون علة لجميع آحاده اذ لو لم يكن لجميع آحاده فاما ان يكون
لبعض الاحاد مستغنيا عن المؤثر فيلزم وجود الواجب لانه لا نعني بالواجب الا
مستغنيا عن المؤثر او حاصلا بمؤثر آخر فلا يكون العلة المستقلة للمجموع علة مستقلة
لان العلة المستقلة بالمجموع هو الذي لو حصل منفردا عن الغير لترتب المجموع عليه
وهو ليس كذلك فلا يكون علة مستقلة للمجموع وقد فرضناه كذلك هف وعن الثاني
بتغيير التوجيه وعن الثالث بان حال اثبات الواجب يستلزم انتهاء السلسلة اليه اذ لو كان

بعد مع اخرى لكان ممكنا لا واجبا وح يلزم ابطال التسلسل وهو المدعى [illegible] انه
البرهان ان الاول البحث الخامس في البراهين على وجود واجب الوجود والاول منها وجوه ثلاثة
احدها الاستدلال بحدوث الذوات والصفات وثانيها الاستدلال بامكانها
الوجه الاول هو انه لا شك في وجود حادث وكل حادث ممكن والا فان كان واجبا
لم يكن معدوما فانه ح لاستحالة العدم على الواجب وان كان ممتنعا لم يكن موجودا فانه ح
ايضا لاستحالة وجود الممتنع وكل ممكن فله سبب لما مر من امتناع الترجيح بلا سبب
وهو الامكان وذلك السبب لا بد وان يكون واجبا او منتهيا اليه والا لكان
ممكنا غير منتهي الى الواجب فيلزم الدور ان كان علته او علة شيء من علله شيئا
من معلولاته والا يلزم التسلسل وهو باطل لاستحالة الدور والتسلسل كما انه
لا شك في وجود موجود نقول ان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا كان له سبب
لما مر وذلك السبب اما واجب ابتداء او بواسطة والا يلزم الدور او التسلسل بعين البيان
الذي مر في الوجه الاول وكلاهما باطل ولا يخفى ان هذان الوجهان بان يقال ما ذكرتم
وان دل على وجود وجود ولكن معناه بنفيه وتوجيه ان يقال لو كان موجود واجبا [illegible]
لذاته وجوده مما هيته كما مر في صدر الكتاب من الادلة الدالة على ذلك فيكون
وجوده عارضا لذاته فيحتاج وجوده الى ذاته فيكون وجوده لا ذاته فيكون
وجوده ممكنا فيكون له سبب [illegible] الى ذاته او مباين الى غيره فيلزم تقدم ذاته
بوجوده على وجوده ان كان السبب علة قابلا او يلزم الامكان في ذاته ان كان السبب مباينا

وكلاهما باطل اما بطلان الاول فلان ذاته من حيث هي هي موجبة حقيقة بلا اعتبار وجه
ولا اعتبار عدم ولا يلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده والا لكان بذاته وفيه نظر
لان المقدمة المذكورة في ابطال الدور وهي ان هذا التعليل يلزم بان وجه المؤثر
مقدم على وجه الشيء ان كانت حقة بطل ما ذكره وان ان ذات الواجب من حيث
هي مع الوجه والا التقدم بوجوده على وجوده وهو باطل وان كانت باطلة بطل
ابطال الدور اذ من الجائز ان يكون ذات كل منهما من حيث هي علة لوجه الآخر
وح لا يتم اثبات الواجب لكونه معلقة لا ابطاله كما عرفت الفصل الثالث في معرفة
البحث الثالث في معرفة ذاته قد ذهب الحكماء الى ان الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة
ذاته تعالى كما هو لانه غير متصور بالبديهة اتفاقا ولا قابل للتحديد لاستحالة التركيب
في ذاته تع ولا جزائه لانه غير قابل للتعريف ولذا سئل موسى عم عن ذاته تع كما قال الله تعالى
عن فرعون قال فرعون وما رب العالمين اي ما حقيقته اجاب موسى عم بذكر خواصه
وصفاته كما قال الله تعالى حكاية عن موسى في جواب فرعون قال رب السموات والارض
وما بينهما ان كنتم موقنين قال فرعون لمن حوله الا تستمعون اي الا تستمعون قوله
فانا نسأله عن حقيقته وهو يجيب بما هو غير مطابق اذ المسؤول عنه جوابه
هو هو الحد ثم اخذ موسى يذكر صفة اخرى كما قال الله تعالى حكاية عنه قال ربكم ورب
آبائكم الاولين فلما راى فرعون تمسك بعدم المطابق الجواب غير مطابق قال ان رسولكم الذي
ارسل اليكم لمجنون فنسب موسى الى الجنون فذكر موسى صفات يبين مما ذكر في جواب

٩٦

في الجواب السابق كما قال الله تعالى حكاية عن موسى في جوابه قال رب المشرق والمغرب
وما بينهما ان كنتم تعقلون اي هذا تعريفه لا يمكن تعريفه ان كنتم تعقلون لان
البسائط لا يمكن تحديدها والرسم وان كان ممكنا لكن لا يفيد معرفة الحقيقة كما هو
مقرر في موضعه فلا يمكن معرفة حقيقته وخالف ذلك المتكلمون وح ذلك الموضع
ومنعوا حصر طرق معرفة حقيقته فيما ذكروه لجواز معرفة ذاته بالالهام او بخلق
العلم الضروري او الرياضة وتصفية الباطن والمتكلمون الزموا الحكماء بان حقيقته
هو الوجود المجرد عن الماهية عندهم والوجود معلوم الحقيقة فيكون الواجب معلوم
الحقيقة وهذا الالزام غير وارد لان اللازم ان الوجود اي ما هو معلوم بل المعلوم الوجود
من حيث هو هو الفصل الرابع الفصل السابع في التنزيهات وهو ان
يسلب عنه ما يستحيل عليه تعالى لان الصفات السلبية مطلقا اي حتى
لذا يجب كل موجود غيره صفة سلبية له وهو كونه ليس ذلك الموجود وفي
هذا الفصل مباحث الاول ان ضده محال لانه لا يماثل غيره من الحقايق في ذاته لانه
غيره ولا يشترك في الماهية مع ما عداه لتميزها الموجب لذلك المايز الذي هو غير
حقيقته غير ان كان في ذاته لزم الترجيح بلا مرجح لقول حقيقتهما
الحقايق وايضا يلزم ما يختص به دون غيره وان كان الموجب غير ذاته فان كان
ذلك الموجب امرا ملاقيا الذاته اي صفة له فالكلام في ذلك الموجب اللازم بان الموجب
لان كان ذاته تعالى لزم الترجيح بلا مرجح وان كان في غيره فتعلل الكلام اليه من بعد لاول

ولزم التسلسل وان كان ذلك للموجب امرا مباينا لذاته كان الواجب محتاجا في وجوده
واختصاصه الى سبب منفصل وكان في ذاته ممكنا وهو محال لا يقال لم لا يجوز ان يختص
بتلك الصفة المخصصة لذاته لا لغيره كسائر الحقائق اقتضت الاختصاص بغيره ثم لا لذاته ام
حتى يلزم الوجود او التسلسل وغيره حتى يلزم امكان ذاته بل كالفصل فانه لذاته يقتضي تحصيل
النوع من الجنس وتميزه عن سائر الحصص من الماهية وكالعلة فانها لذاتها تختص بمعلول
معين لا الى امر آخر لانا نقول لا يجوز ذلك لان تلك الصفة معلولة لذاته ثم تكون متأخرة
عن تعيين العلة فلا تكون مقتضية لتعين العلة لاستحالة ان يكون المتأخر عن الشيء مقتضيا
لتقدم الشيء على التعيين كما كان متأخرا في الوجود عن الفصل لا يقتضي تعين الفصل
وكالمعلول فانه لما كان متأخرا في الوجود عن العلة لا يقتضي تعينها ولو جاز ذلك
اي لو جاز ان يوجب ذاته صفة بعينها تلك الصفة المخصصة مع كونه مساويا
لسائر الذوات يلزم ان يجوز في المتماثلين اختصاص بعض الذوات بصفة
يمتنع حصولها في البواقي لكن اللازم باطل فكذا المقدم ثم قال وقال قوم من المتكلمين
اقول قال قوم من المتكلمين ذاته تعالى تساوي سائر الذوات في كونه ذاتا بالدليلين
الاول ان المعنى بالذات هو ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهذا المعنى مشترك بينه
وبين سائر الذوات فيكون ذاته مساويا لسائر الذوات والثاني ان الوجوه الدالة على
اشتراك الوجود بين الموجودات يدل على اشتراك الذات بين الذوات ولانا نسلم ذلك
فنقول الذات مشتركة لوجوه الاول انا نجزم بذات الشيء مع الشك في ماهيته ونتردد

في كونه جوهرا او عرضا فلو لم يكن الذات مشتركا بينهما لوجب ان يلزم من التردد في كونه جوهرا
او عرضا التردد في كون الذات ذاتا والثاني انا نقسم الذات الى
الواجب والممكن ومورد القسمة يجب ان يكون مشتركا والثالث ان مفهوم مقابل
الذات اعني العدم المطلق الذي لا يعلم ولا يخبر عنه واحد فلو لم يتحد مفهوم الذات
لبطل الحصر العقلي وهو ان الشيء اما ان يكون له ذات او لا فعلم بهذين الدليلين ان
ذاته تعالى تساوي سائر الذوات في الذاتية وتخالف سائر الذوات بصفات اربعة
وجوب الوجود وثانيها القدرة التامة وثالثها العلم التام وهذا مذهب الكثيرين
واما عند ابي هاشم فتخالف سائر الذوات بحالة خامسة التي هي علة للاحوال الاربع
اعني الوجودية والحيية والعالمية والقادرية وتلك الحالة هي الالوهية فاما
الجواب عن الدليلين فاعلم ان مفهوم الذات اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه الذي ادعيتم
اشتراك الذوات فيه يكون امرا عارضا لما صدق عليه من الذوات والاشتراك
في العوارض لا يستلزم الاشتراك في المعروضات وقد علم ذلك في الماهية وايضا انت
خبير بان الوجوه الدالة على اشتراك الوجود وقال الحكماء ذاته تعالى نفس وجوده الخاص
لوجوه تامة مفهوم الوجود وبين [illegible] من وجوه تنزيهه عن الماهية وعدم العروض
لغيره اعني اما معه ونحو سبق القول فيه في مباحث الوجود فلا حاجة الى الاعادة
قال الثاني في نفي الجسم اقول البحث الثاني في نفي الجسمية عنه تعالى ونفي الجهة عنه
فنقول انه تعالى ليس بجسم خلافا للمجسمة ولا في جهة خلافا للكرامية والمشبهة لانه

لو [illegible]

ليس بجسم فقط لما ثبت من ان كل جسم مركب ومحدث والعالم بجميع اجزائه دليلا واما
انه ليس في جهة فلوجهين الاول انه تعالى لو كان في جهة وحيز فاما ان يكون منقسما فيكون
الواجب جسما لانه لا نعني بالجسم سوى المتحيز المنقسم وكل جسم اما مركب من
الهيولى والصورة واما من جواهر فردة وبطلانهما لما سبق فيكون الواجب
مركبا ومحدثا هف او لا يكون منقسما فيكون الواجب جزءا لا يتجزى اذ لا نعني
بالجزء سوى المتحيز الغير المنقسم وهو باطل بالاتفاق اما عند من نفى الجوهر فظ واما
عند المتكلمين فلانه يلزم ان يكون انه تعالى اصغر الاشياء تعالى عنه علوا كبيرا
الثاني انه لو كان في حيز وجهة لكان متناهي القدر لما سبق في مباحث تناهي
الابعاد فيتقدر وبذلك القدر يكون ممكنا محتاجا الى مخصص مرجح فكان
الواجب في تقدره بذلك القدر محتاجا الى مخصص مرجح وهو محال وفيه نظر قال
احتجوا بالعقل والنقل اقول احتج الظاهريون بكونه تعالى في جهة وحيز فلعلهم
بالعقل والنقل اما العقل فمن وجهين الاول ان العقل شاهد بان كل موجودين
فرضا لا بد وان يكون احدهما ساريا في الاخر كالجوهر والعرض القائم به الساري فيه
او يكون مباينا عن الاخر في الجهة كالسماء والارض والله سبحانه وتعالى ليس حالا
بالعالم حتى يكون العالم ساريا فيه ولا حالا في العالم حتى يكون ساريا في العالم فيكون
مباينا في الجهة فيكون الواجب في جهة وهو المط الثاني ان الجسم تقتضي الجهة والحيز
ضرورة واقتضاؤه لهما بالنسبة الى الكونين قائما بنفسه والله سبحانه وتعالى شارك

الجسم في القيام بنفسه فيكون مشاركا للجسم في اقتضاء الحيز والجهة فيكون الواجب
في حيز وجهة لوجود المقتضي لهما وهو المط واما النقل فالايات المشعرة بالجسمية
كقوله تعالى يد الله فوق ايديهم وبكونه في حيز وجهة كقوله تعالى الرحمن على العرش
استوى وغيرهما من الايات الدالة على ذلك واجيب عن الدليل الاول من
الدليلين العقليين بمنع الحصر اي لا نم ان كل موجودين فرضا منحصر فيما ذكرتم
كيف ولم يقع النزاع الا فيه وشهادة البديهة على ذلك ايضا ممنوعة لاختلاف
العقلاء في ذلك فلو كان كونه تعالى في جهة وحيز بديهيا لما اختلف العقلاء فيه لعدم
تحقق الاختلاف في البديهيات واجيب عن الدليل الثاني منهما بانا لا نم ان الجسم
انما يقتضي الجهة والحيز لقيامه بذاته بل لاجل تقتضيهما لخصوصيته وهي
غير مشتركة فلا يلزم ما ذكرتم واجيب عن الايات بانها وان دلت على الجسمية
والتحيز والجهة لكنها لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التاويل كما وقعت
في صدر الكتاب من الادلة السمعية لا تعارض العقلية لانها الاصل فاما نفوض
علم تلك الايات الى الله تعالى كما هو معهود من السلف وبذلك يؤذن الوقف على الله
في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله وهو احسن واولى او نأولها كما ذكر في المطولات
من ان المراد باليد القدرة وبالاستواء الاستيلاء قال البحث الثالث في نفي الاتحاد
اقول البحث الثالث في نفي اتحاد الله تعالى بغيره ونفي حلوله في غيره اما الاول
ان نفي الاتحاد فلانه لو اتحد بغيره فان بقيا موجودين فهما اثنان لا واحد

وانما يبقيا موجبه منه لم يتحدا ايضا لانه ان عدم كل منهما او وجد ثالث فقط وان
عدم احدهما وبقي الآخر فكذلك لان المعدوم لم يتحد بالموجود وفيه نظر لان المراد بعدم
المتحدان بعد الاتحاد ان بقيا موجودين او لا بل هو ان ما بينهما موجود ام لا فاختار
ذلك قوله فهما بعد اثنان لا واحد فلا اتحاد انما يلزم ذلك ان لو كان تشخص كل منهما
وهو ممنوع او ان تشخص كل منهما باق ام لا فيهما وان تشخصهما غير باق ولا يلزم
من ذلك عدم كل منهما ووجود ثالث وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن ماهية كل منهما الحد
وهذا السوال من نتائج فكرتي والذي استبق اسد ظله علي وقد سمع منه الاتي
ما انتشر في بعض تصانيفه واما الثاني اي نفي الحلول فلان المعقول من الحلول
قيام موجود بموجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته والحلول بهذا المعنى
لا يعقل في الواجب وحكي القول بالاتحاد والحلول عن بعض النصارى فانهم جعلوا
لا حلول اليه في المسيح واتحاده به وعن بعض المتصوفة ايضا يذهب الى الحلول
في العارفين الواصلين واتحاده بهم فان ارادوا بالحلول والاتحاد ما ذكرنا
فلا نزاع وان ارادوا غير ذلك فلا بد من ان تصور معناه اولا ليمكن التصديق
به اثباتا ونفيا (المقصد) الرابع في عدم قيام الحوادث به اقول البحث الرابع في
امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى اعلم ان صفات الباري منقسمة الى اضافات لا وجود
لها في الخارج كتعلق علمه بالمعلومات وتعلق قدرته بالمقدورات وتعلق ارادته
بالمرادات وهي متغيرة متبدلة لا نحصر بها والى امور حقيقية كنفس العلم والقدرة

والارادة فانها صفات حقيقية لكن يلزمها اضافة كما عرفت وفيما ذكره المصنف
نظر فان تعلق علمه وقدرته وارادته لكونه نسبة بينه وبين متعلقه ليس من صفاته بل
اضافات لازمة لصفاته الحقيقية والاولى ان يقال صفات الله تعالى اما اضافات
محضة ككونه الاول والآخر واما حقيقية عارية عن الاضافات كالحياة والسمع
واما حقيقية يلزمها الاضافة كالعلم والقدرة والارادة والتغير في الصفات الاضافية
وفي الصفات اللازمة للصفات الحقيقية جائز واما الصفات الحقيقية سواء
كانت ذات اضافة ام لا فهي قديمة لا تتغير ولا تتبدل خلافا للكرامية فانهم جوزوا
جواز التغير فيها وجوه اربعة الاول ان تغير صفاته الحقيقية يوجب تغيره تعالى فانه يلزم
كونه موضوعا للتغير والانفعال وذلك يوجب حدوثه وفيه بحث لانه ان اريد انه يلزم بانفعال
ذاته بتبدل صفاته الحقيقية فلا نسلم انه مستلزم لذلك اذ النزاع لا يقع الا فيه وان اريد غيره
فلا بد من افادة تصوره لننظر فيه الثاني ان صفاته الحقيقية جميعها صفات كمال يجب
تكون صفات كمال وكل ما يجب اتصافه به فهو صفة كمال وما لا يصح اتصافه
بصفة النقيصة فصفاته الحقيقية صفات كمال فلو خلا ذاته عن تلك الصفات كان
ذاته ناقصا وهو محال وفيه نظر لانه انما يلزم نقصان ذاته اذا لم يتصف ذاته بصفة
كمال سواها بدلها وهو ممنوع (الثالث) لو جاز اتصافه آه اقول الوجه الثالث
انه لو جاز ان يتبدل صفاته الحقيقية لصح اتصافه بحوادث ولو صح اتصافه بالحوادث لصح
اتصافه بها في الازل لان قبول ذاته صفة محدثة لكان ذلك القبول من لوازم

ذاته او منفيا لا قابلية لازمة لذاته اذ لو كانت من العوارض التي لا تنتهي الى قابلية
لازمة افتقرت تلك القابلية الى قابلية اخرى و ننقل الكلام الى قابلية تلك القابلية ويلزم التسلسل
فالقول به باطل وفقا للنفس فعلم بان تلك القابلية تكون اما لازمة لذاته او منتهية الى ما هو
لازمة فلا تنفك تلك القابلية عن ذاته فيصير اتصافه بتلك الصفة تكون ازلية وجهه
اي القابلية متوقفة على صحة وجود الصفة لتوقف النسبة على المنتسبين اذ التكوين
نسبة بين القابل والمقبول والنسبة انما تتحقق بعد وجود المنتسبين فصحة وجود النسبة
تستلزم صحة وجود المنتسبين فيصح وجود الحادث ازلا وهو محال فثبت بذلك الدليل
ان كل ازلي لا يتصف بالحوادث وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما هو متصف بالحوادث
لا يكون ازليا فلو كان الباري تعالى متصفا بالحوادث لم يكن ازليا لكنه ازلي فلا يتصف
بالحوادث وهو المطلوب ثم اعلم انه لا حاجة للمصنف الى العكس بل لما ثبت ان
كل ازلي لا يتصف بالحوادث فيجعل كبرى لقولنا انه تعالى ازلي ليستنتج انه تعالى لا يتصف
بالحوادث وهو المطلوب قال الرابع المعنى المقتضي للصفة آه اقول هذا هو الوجه الرابع
من الوجوه الدالة على انه تعالى لا يجوز ان يتصف بالحوادث وذلك لان المعنى المقتضي لتلك
الصفة الحادثة ان كان ذاته تعالى او شيئا من لوازم ذاته لكان مقتضيا لها في وقت
دون آخر واذا كان كذلك لزم ترجيح احد الجانبين على الآخر من غير مرجح وانه محال
وان كان وصفا آخر نقلنا الكلام الى مقتضي ذلك الوصف ويلزم التسلسل وان
كان المقتضي لذلك الوصف شيئا غير ذلك اعني غير ذاته وغير صفاته لكان الواجب مفتقرا

في تلك الصفة الى سبب منفصل وكل واحد من هذه الاقسام محال فلا يجوز اتصافه
تعالى بالحوادث وهو المطلوب ولقائل ان يقول انه تعالى لا ينفعل عن غيره حتى فلا يجوز
ان يكون المقتضي لتلك الصفة امرا منفصلا لكن لم لا يجوز ان تقتضي ذاته تعالى صفتين
متعاقبتين كل واحدة منهما مشروطة بتقضي الصفة الاخرى او يكون كل واحدة
من تلك الصفات مخصصة بوقت وحال دون صفة اخرى لتعلق ارادته تعالى بتلك
الصفة في ذلك الوقت والحال و يكون هذه الصفة حادثة وبذلك الصفة الازلية
فيكون الكمال مطردا ان يكون ذاته دائما متصفة بصفة كمال من غير افتقار الى سبب
منفصل و قوله وامكان الاتصاف بها لما توقف على امكانها لم يكن قبل امكانها شأنا
الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لما كان تلك الصفة ازلية يجب اتصاف الذات
بها فيصح اتصافه بها في الازل والتالي باطل فالمقدم مثله والجواب ان امكان اتصاف
الذات بتلك الصفة لما توقف على امكانها وامكانها مشروط بتقضي الصفة التي
قبلها او بوقت معين وحال معين لم يكن الاتصاف قبل امكان تلك الصفة فلا يصح
اتصافه قبل ذلك الوقت فضلا عن الازل فلا يلزم ما ذكرتم قال احتجوا بانه تعالى آه
اقول احتج القائلون بجواز اتصاف ذاته تعالى بالحوادث على مطلوبهم بوجهين الاول
انه تعالى في الازل لم يكن فاعلا لوجود العالم لان العالم حادث فلا يكون موجدا ازلا
واذا لم يكن موجدا لم يكن ذاته تعالى فاعلا له لان وجود الفاعل بصفة الفاعلية بدون
المفعول محال ثم صار فيما لا يزال فاعلا له لان وجود الفاعل والفاعلية صفة حادثة

فيكون ذاته متصفة بالصفة اى ذاته وسواقط الى ان صفات العلم القديمة لجميع
قيامها بذاته ثم وجا قا و تلك الصفة تسبب لاالكون تلك الصفات صفات ومعانى قائمة
القيام بالذات المتصفة بها وليس للقدم فى تلك الصحة فانه ان صحة الاتصاف لمجرد
لانه يقتضى الاصحة الحدث والقديم لكونه حيا ان عن نفى الاولية موجود والا فهو
لا يصلح ان يكون جزءا من المقتضى للذات الموجودية والصفات اى ذاته فما ذكره من الصفات
فى كون صفاته معانى فيكون من ركبها والمعنى لصحة اتصاف الذات بها فى جميع قيامها
بذاتها وسواقط واجيب عن الوجه الاول بان التعليل دفع فى الاضافة والتعلق
لا فى نفس الصفات لان كونه فاعلا للعالم ايجاده وتعلق عرض لقدرته بعد ان لم يكن
عارضا له وعن الوجه الثانى بان المصحح لقيام تلك الصفات العقلية بذاته المخصوصة
بها وهى ليست مشتركة بينها وبين الصفات الحادثة ولعل القدم وان كان امرا عدميا
شرط فى صحة القيام بذاته لكنها والحدوث مانع من القيام فلا يلزم ما ذكرتم
الحاصل فى نفى الاعراض الاصل الجسمانية فى نفى الاعراض الجسمانية عنه فاتفق جميع
العقلاء على انه ليس بجسم وانه غير موصوف بشئ من الالوان والطعوم والروائح وغيرها فلا يتلذذ
باللذات الحسية فان هذه الامور المذكورة تابعة للمزاج والمزاج لا يحصل الا فى الجسم
واما اللذات العقلية فقد جوزها الحكماء وقالوا انه من تصور كماله الذى هو فرح به
ولا شك ان كماله اعظم الكمالات فلا بعد ان يلتذ به قال الفصل الثالث فى
التوحيد اه اقول اتفق الحكماء على ان الواجب واحد بانه واجب الوجود لنفس ذاته

لانه لو تعدد لكان ممكنا لاحتياجه الى الذات ويلزم منه ان الوجوب مطلق الواجب
كما عرفت فلو شارك فى الوجوب فيحتاج امتياز الواجب عنه ذلك الغير بالتعين لان
المشتركين فى تمام الماهية انما يمتازان بالتعين وح يلزم تركيب الواجب من الوجوب
والتعين وهو محال واعلم ان هذا الدليل بما اختاره المص فان دليل الحكماء على التوحيد
ليس ذلك بل دليلهم على ذلك هو ان علة تعين واجب الوجود ان كانت ماهيته فلا واحد
وجب تعينه وان كانت غيره كان الواجب محتاجا فى تعينه الى غيره وانه محال
اخصر واقوى مما ذكره المص لان الامتياز بالتعين لا يوجب التركيب فى الحقيقة
واحتج المتكلمون على توحيد الواجب بقوله اه وبيانه انا لو فرضنا الهين لاستوت
بالنسبة اليهما ان يكون كل واحد منهما قادرا على جميع الممكنات لان صفة القادرية
لما كانت فى حق كل واحد منهما من لوازم الذات وكانت نسبة تلك القادرية الى
جميع الممكنات على السوية فيكون كل واحد منهما تاما فى المؤثرية فى جميع الممكنات و
ح وجب انه لو وجد شئ من الممكنات لانه ان وجد شئ منها فلا يخلو من ان يكون المؤثر فيه
احدهما دون الآخر او كان كل واحد منهما والاول باطل لان ذلك الممكن كما استوت
نسبته اليهما فوقوعه باحدهما دون الآخر باطل لانه الترجيح من غير مرجح والثانى ايضا
باطل لامتناع اجتماع مؤثرين على اثر واحد واعلم ان هذه الحجة تدل على امتناع الهين
قادرين على جميع الممكنات لا على امتناع الهين مطلقا لانا لو فرضنا الهين فان
اراد احدهما حركة جسم فان امكن للآخر ان يكون ساكنا فى ذلك الوقت اه ان كان

مراده منه فيلزم اجتماع النقيضين او لا يحصل مراد كل و لعدمه فيلزم ارتفاع النقيضين
وكلاهما محال وان حصل مراد احدهما وحده يلزم عجز الآخر الذي لم يحصل مراده وهو
ايضا باطل وان لم تكن للآخر ارادة بكونه مسكون الطايع من ارادته السكون ارادة الآخر
فلا يلزم عجز اي القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك كما عرفت والعاجز لا يكون
الها فان قلت يريد اي شيئا ولعله لا ان يكون ارادة لعدمها مانعا من ارادة
الآخر بل لان كلا منهما يريد ما اصلح وان صلح لا يكون الا واحدا ولعله اقلت كون الفعل
اصلح في نفسه مبني على القول بالحسن والقبح العقليين وهو باطل لما مر في بحث الحسن
العامة في دليل التمانع وانت تعلم ان هذه الدلايل انما تدل على نفي الالهين قادرين
فاعلين في حالة واحدة فلا يدل على نفي الالهين مطلقا بخلاف دليل الممكن فانه اعم
فاجود كما تبينا ويجوز التمسك في التوحيد بالدلايل النقلية كقوله تعالى انما هو اله واحد
فاعلم انه لا اله الا هو ونحو هما يدل على وحدانيته تعالى لان صحة متن الادلة ليست
متوقفة على التوحيد لانه متوقف على صدق الرسول وصدق الرسول متوقف على دلالة
المعجزة على صدقه لا على التوحيد فلا يلزم الدور

الباب الثاني في صفاته تعالى اي في احوال الباب الثاني في صفاته تعالى الصفات الثبوتية وفي هذا

الباب فصلان لان الصفات اما ان يتوقف عليها افعاله او لا فهذان قسمان فانحصر
الكلام في القسمين فصلان الفصل الاول في الصفات التي يتوقف عليها افعاله وفي هذا
الفصل مباحث المبحث الاول انه تعالى قادر اتفق المتكلمون على انه تعالى قادر وفاعل بالاختيار

على معنى انه ان شاء فعل وان شاء ترك بحسب الدواعي المختلفة لانه لو كان موجبا
بالذات فان لم يتوقف تأثيره في العالم على شرط حادث لزم قدم العالم لان المؤثر اما ان
لا يتوقف على شرط اصلا او يتوقف والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة او يتوقف
على شرط قديم وهو ايضا كذلك لان اذا لم يتوقف على غير قديم وقدم الشرط قدم الاثر ولكن قدم
العالم محال كما بينا وان توقف تأثيره في العالم على شرط حادث فاما ان يتوقف على وجود
ذلك الشرط الحادث او على ارتفاعه وعدمه فان توقف على وجوده كان الكلام
في حدوث ذلك الشرط كالكلام في حدوث العالم فيلزم ان يكون حدوثه بموجب
شرط آخر حادث وهكذا القول في حدوث شرط الشرط فيلزم اجتماع حوادث
متسلسلة لا نهاية لها لاحتياج كل شرط الى شرط آخر مقارن له الى غير النهاية وهو ممتنع
وان توقف على ارتفاعه وعدمه فذلك الشرط ايضا يكون موقوفا على عدم حادث
آخر قبله وهكذا الى غير النهاية فيلزم القول بحوادث متعاقبة لا اول لها وهو ممتنع لان
جملة ما حدث من الحوادث من زمان الطوفان اذا انطبق بما مضى من الحوادث الى
يومنا هذا فانه لم يكن في المجموع الثاني حادث لا يكون بازائه في المجموع الاول شيء من
الحوادث يساويه لزم التساوي الى ان نقص حينئذ وانه محال وان كان في المجموع الثاني حادث
ليس في المجموع الاول بازائه حادث انقطع المجموع الاول ضرورة والمجموع الثاني انما زاد على المجموع
الاول بقدر متناه وهو الحوادث التي وجدت من زمان الطوفان الى يومنا هذا فيكون
المجموع الثاني ايضا متناهيا لان الزايد على المتناهي بقدر متناه متناه وقد فرض غير متناه هف

قال قيل عليه اقول قيل على هذا الدليل لا نم ان المؤثر في العالم لو كان موجبا
ولم يتوقف تاثيره على شرط حادث يلزم قدم العالم وانما يلزم ذلك ان لو امكن وجود العالم
ازلا وهو ممنوع لاستحالة وجوده ازلا لما بينا وذلك لان صحة وجود الاثر كما يعتبر فيه
وجود المؤثر فكذا يعتبر فيه امكان الاثر فلذلك تخلف العالم عنه ازلا قلت في الجواب عنه لم
لا ما ابطلتم وجود العالم في الازل بانه لا يجوز ان يكون متحركا واما ان كان ساكنا فمحال
ان يوجد ازلا فوجود العالم ساكنا في الازل من الموجب لم يكن ممتنعا ولعل هذا
المجيب نسي ما ذكرنا في ابطال كون العالم ساكنا ازلا سلمنا كون العالم محالا في الازل
لكن لما كان من الممكن ان يعدم وهو مع ما وجد بعده ازلا ... لم يعتبر بذلك الابطال في
كل ان يوجد قبل ان وجد لان الفعل دائما والاثار وهو الازلية منتفية ثم انه ظاهر
الفساد وقيل عليه سلمنا بطلان القسمين الاولين لكن ... قدم العالم واجتماع الحوادث
الغير المتناهية في الوجود لكن لانم استحالة القسم الثالث اعني التسلسل للحوادث لا الى
اول والبرهان موقوف على وجود آحاد الجملتين الزيادة والنقصان انما يوصف
بالوجود لا للمعدومات لكن آحاد الجملتين معدومة فلا يوصفان بالزيادة
والنقصان وقد نقض هذا الكلام بالزمان وتوجيهه ان ما ذكرتم جار في الوجه
بعينه في الزمان لانه يصح ان يقال زمان الدورة التامة للقمر زائد على زمان
الدورة التامة للشمس وزمان الدورة التامة للشمس ناقص عن زمان الدورة التامة للقمر
قيل عليه سلمنا ان مؤثر العالم قادر لكن لانم انه واحد لم لا يجوز ان يكون موجد العالم

متعددا سلمنا انه اوجد العالم على سبيل الاختيار واوجد الواجب على سبيل الايجاب
فكيف قالوا في الجواب عنه ما ذكرتم من الوسط باطل لانه حينئذ يكون سوى الواحد الواجب وكل
ما سوى الواحد الواجب ممكن بما مر من بيان التوحيد وكل ممكن معلول المؤثر لما
بينا وكل معلول المؤثر محدث لان تاثير المؤثر فيه بالايجاد لا يجوز ان يكون حال
البقاء لا يلزم ايجاد الموجود فيبقى ان يكون ذلك التاثير اما حال الحدوث او حال العدم
وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر فحينئذ يكون الوسط ... واذا كان ذلك
الوسط حادثا لم يكن معلولا للموجب لان معلول الموجب قديم بما مر في بحث
القدم فيكون معلولا للقادر فيكون الواجب قادرا وهو المط وفيه نظر تعرفه بالتامل
قال احتج القائلون بكونه موجبا اقول احتج القائلون بكونه تعالى موجبا بوجوه
اربعة الوجه الاول ان المؤثر في العالم اما ان يستجمع جميع الشرائط المعتبرة في مؤثريته
ايجابا كان او سلبا وجب الاثر لانه لو لم يجب الاثر لجاز تركه عند حصول تلك الشرائط
ولا شك انه يجوز الفعل ايضا فكان فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وانه محال وان
لم يستجمع جميع الشرائط امتنع منه الفعل لاستحالة وجود المشروط بدون الشرط وح
فنقول بان المؤثر المستجمع لجميع جهات المؤثرية لا يجوز ان يكون مصدر الفعل
تارة والترك اخرى قوله لو كان كذلك لزم الترجيح بلا مرجح قلنا ...
في القادر فان القادر هو الذي يرجح احد مقدوريه المتساويين على الآخر لا لمرجح
كما ان الجائع يختار احد الرغيفين المتساويين والهارب من السبع احد الطريقين بلا مرجح

والمهاد بان السبع تحسلكا احوا لسطبيعة المعا ومن المعا بلسم بالمسالم بلا مرجح وقوله
وليس كذلك الى قوله سيما انسان قال احوا مع الى مقدور والعدم السوال انه لو
جاز الترجيح بلا مرجح لجاز حدوث حادث بلا سبب اصلا لا نذ لك ايضا امتنع فذلك و
الجواب منع ان معا المسلى الترجيح القادر من القادر بلا مرجح كحدوث حادث
بلا سبب اصلا حتى يقاس عليه فان البديهة شاهدة بالفرق بينهما لانها تجزم بامتناع
حدوث حادث بلا سبب اصلا بخلاف صدور الترجيح من القادر لاحد المساويين
مع الاخر لا لمرجح فان بديهة العقل لا تجزم بامتناع ذلك بل قد جوزه وقوعه والحق
في ذلك ان اراد بالقادر مرجح فليس ذلك ترجيحا بلا مرجح وتانيا بان المؤثر اجمع
شرائط القدرة حتى لا يمتنع عنه الفعل ووجود الفعل موقوف مع تعلق الارادة حتى
لا يلزم الترجيح بلا مرجح والتوجيه يدل على ان الفاعل ان اردتم باجتماع الشرائط ان
يكون المؤثر القادر ماخوذا مع الارادة المنى الواجبة التي ترجح احد مقدوريه
مع الاخر فحينئذ لا يصح منه الفعل ومن الامتناع كونه قادرا بالمعنى المذكور فان امكان
الفعل والترك فيه حاصل باعتبار القدرة ووجوب احدهما واقع بسبب الارادة فلا
منافاة واذا لم يكن الارادة ماخوذة معه فحينئذ يجوز منه الفعل والترك اخرى في
لا يكون ترجيحا بلا مرجح اذ المرجح لو فرض لاحدهما ارادته المتعلقة به الثالث اقتدار القادر
الوجه الثاني من الوجوه التي تمسك بها الى الفعل لكونه قادرا هو ان المؤثر
لو كان قادرا او جبا لا لانتفاء مقدوره لان تعلق القادر لا بد وان يتميز عن غيره لان

اقتدار

اقتدار القادر عليه نسبة بينه وبين القادر فتتوقف على تميز المقدور في نفسه عن غيره
لان المنسوب اليه ما لم يتميز عن غيره امتنع اختصاصه بتلك النسبة دون غيره وتميز
المقدور متوقف على ثبوته لان كل متميز ثابت فان تعلق قدرة القادر بالمقدور يتوقف
على ثبوت المقدور فلو ثبت له كان ثبوت المقدور لاجل تعلق القدرة به لزم الدور
وقد نقض اولا هذا الدليل بالايجاب بان يقال ما ذكرتم يلزم ان لا يكون المؤثر موجبا
لان ايجاب الفعل منه يتوقف على تميز الفعل في نفسه لكونه نسبة بين الفعل والموجب
فيتوقف على ثبوته فلو كان ثبوت الفعل لاجل ايجابه منه يلزم الدور وايضا يلزم ان لا يوثر
شيء في شيء اصلا ثم اجيب ثانيا عنه بان التميز وعلم القادر لازم في الخارج اي سلمنا عدم
تمشي الدليل في الايجاب لكن لا نم الكبرى وسلمنا ان تميز المقدور يتوقف على ثبوته في الخارج
بل يتوقف على ثبوته في علم القادر وح لا يلزم الدور قال الثالث المقدور اما واجب
الوجود الثالث هو ان مقدور القادر اما حال وجوده او عدمه واي ما كان فالوجود
حال حصول الوجود واجب والمقابل له اي حال العدم حال حصول العدم له
ممتنع والوجوب والامتناع ينافيان القدرة فانتفت مكنة القادر اي الامر
واجيب بان المكنة والاقتدار على المعدوم في الحال اي السابق على الوجود واي الحال
حتى يمتنع بل المكنة حاصلة في الحال من ايجاد في الاستقبال وكسب في كل منهما وان
اردنا ان تكون هذه الجواب خلاصة التوجيه قلنا انا نختار ان المقدور معدوم وقوله
والمعدوم حال العدم ممتنع قلنا ان اردتم يكون ممتنعا امتناعه في الحال لكن لا ينافي

ذلك تمكن القادر من ايجاد الافعال وان اردتم به استواء في الاستعمال مجموع او تعاكر
في الجواب عن هذا الوجه الملكة حاصل في الحال بالنظر الى ذات القدرة مع عدم الحاجات
على ما هو عليه من وجه عدم وتوجيهه ان يقال اما ان اريد بالمعدوم المعدوم قوله و
المعدوم حال العدم ممتنع قلنا ان اريد به انه يكون ممتنعا لذاته من حيث هي هي من غير التفات
الى ما هو عليه ممنوع ثم وان اريد به انه لذاته مع قيد العدم ممتنع فمسلم ولكن ذلك لا ينافي
امكان ذاته في نفسه وكونه مقدورا عليه والحاصل ان القادر له ان يوجد ذات
المعدوم الا انه لا يوجد مع قيد العدم حتى يكون محالا الرابع الترك الوجه الرابع
هو انكم فسرتم القادر بانه الذي ان شاء فعل وان شاء ترك وذلك انما يصح ان لو كان
الترك فعلا مقدورا وليس كذلك لان الترك نفي محض اذ لا فرق بين قولنا لم يكن مؤثرا
وبين قولنا اثر اثرا عدميا وعدم مستمر لانا نقول لما اوجبه معناه انه بني على العدم الاصلي
وان كان العدم الاصلي ازليا كان لم يكن مقدورا لان تحصيل الحاصل محال واذا كان نفيا
لا يكون فعلا والجواب ان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل ويصح ان لا يفعل اي يكف
عنه لا انه يفعل الترك الذي هو امر عدمي فلا يلزم ما ذكرتم قال وجه ابطال الاول
هذا فرع على كونه تعالى قادرا فنقول انه تعالى قادر على جميع الممكنات اذ الموجب لقدرته
هو ذاته ونسبة ذاته الى جميع الممكنات على السواء اذ لو لم يكن على السواء لكان لاجل
اختصاص بعض المقدورات دون بعض بصحة كونه مقدورا وذلك الاختصاص والمقتضي
للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية فالامكان مشترك بين جميع

الممكنات

١٠٥

الممكنات فيكون انه تعالى قادرا على جميعها هو المطلوب وفيه نظر لانا لا نسلم ان نسبة ذاته
الى جميع الممكنات على السواء لم لا يجوز ان يقتضي ذاته تعلق قدرته ببعض الممكنات دون
بعض سلمناه لكن لا نسلم ان المقدورية صفة ثبوتية حتى يحتاج الى مقتضي سلمناه لكن لم
لا يجوز ان يكون الامكان كل واحد منها حينئذ مخالفا لامكان ما هو الاخر حتى لا يقتضي
جميع الممكنات مشتركة في مصحح المقدورية وقالت الفلاسفة انه تعالى واحد لا يصدر
عنه الا الواحد فلا يكون مصدرا لجميع الممكنات وقد سبق القول ابطاله في بحث العلل
والمعلولات وقال المنجمون مدبر هذا العالم الذي نحن فيه الفلك والمؤثر في الحوادث
هو الافلاك والكواكب واوضاعها لانا شاهدنا ان تغيرات الاحوال مرتبطة
بتغيرات احوال الكواكب كما في الليل والنهار والفصول وغيرها والجواب بان غاية ما ذكرتم
من ترتب تغيرات الاحوال على تغيرات احوال الكواكب هو الدوران والدوران لا
يفيد القطع بعلية المدار للدائر لتخلف العلية عن الدوران في المضايف فان احدهما
مرتب على الاخر مع انه ليس احدهما علة للاخر لتخلفه عنه ايضا في جزء العلة وشرط العلة
ولازم العلة فان المعلول قد يترتب على جزء العلة وشرطها ولازمها وجودا وعدما
مع انا نقطع بان جزء العلة وشرطها ولازمها ليس علة للمعلول وفيه نظر لان الخصم لم يدع
دلالة الدوران على العلية الا انا لا نقطع بعدم العلة والتخلف وما ذكرتم من
صور النقوض فان جميعها مما يقطع بعدم العلية فيها والعلة الاخيرة مما يقطع فيها بالتخلف
ايضا وقالت الثنوية انه تعالى لا يقدر على الشر اذ لو كان موجدا للشر لكان شريرا

ومنها بطلان الاول لم ان تكون الفاعل او العبد خيراً او شراً ... والجواب بالتزام
كونه تعالى بشرط العلم او موجباً وتحقيق مذهبنا مر في القدرة وقال النظام انه لا يقدر على
القبيح لانه يدل على الجهل او الحاجة لانه لو صدر القبيح عنه فاما ان لا يعلم قبحه وذلك الجهل
او يلزم الجهل وان علم قبحه فاما ان لا يقدم على القبيح من غير غرض لان الفعل الحكيم
لكنه تعالى منزه عن الجهل والحاجة فامتنع صدور القبيح عنه فلا يكون مقدوراً له
لان من شرط القدرة صحة وجوده منه وجوابه انا لا نسلم قبح شيء بالنسبة اليه تعالى
ما لكه يفعل ما يشاء وان سلم ان القبيح لا يصدر عنه لكن لا مانع من القدرة عليه
له مع منعه انه لا يكون له داعية الى فعل القبيح لما ذكرتم لان القدرة لا تنافي
انه لو حصل له داعية الى الفعل بدل الداعي الى الترك لتمكن من الفعل قال
البلخي انه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد لان فعل العبد اما طاعة او سفه
او عبث اي فعل لا غاية له كاللعب ... وكل ذلك على الله تعالى محال
فان معنى الامور المذكورة اعتبارات عارضة للفعل الفعل من حيث صدوره
عن العبد وبالنسبة اليه وذات الفعل حركة او سكون وان كان كذلك فلم لا يجوز
ان يكون الله تعالى قادراً على مثل ذلك الفعل وقال ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم انه تعالى
لا يقدر على نفس مقدور العبد لان المقدور بين قادرين لو اريد وجوده من احدهما وعدمه
الآخر فان وقع او عدم لزم اجتماع النقيضين ... وان وقع احدهما دون الآخر لزم الترجيح بلا مرجح
فلو اراد الله وجوده وكره العبد لزم وقوعه لتحقق الداعي والقدرة وتحقق الصارف

ومنعه وايضاً عنه ما ذكرتم انه لو اراد الله وقوع الشيء وكره العبد لزم وقوعه
لتحقق الداعي ولا وقوعه لتحقق الصارف وانه محال وان لم يكن مقدوراً للعبد لا يمتنع ان لا يتعلق
به ارادة اخرى غير ارادة العبد ... ان الله تعالى عالم بالمعلومات كلها
البحث الثاني في انه تعالى عالم والدليل عليه
وجوه اربعة الاول انه تعالى فاعل بالاختيار لما مر والفاعل المختار هو الذي يقصد الى ذاته
ما لم يكن مقدوراً ... فيتوجه قصده الى ما ليس معلوماً وان كان مقدوراً بمعلوم
له لم يكن وجوده عالماً به فيكون عالماً وهو المطلوب الثاني انه تعالى حكيم مبدع وتعني بالحكيم
من يكون افعاله متقنة ذات ترتيب عجيب واحكام لان من تامل احوال المخلوقات
وتفكر في تشريح الاعضاء ومنافعها وهيئة الافلاك والكواكب وحركاتها علم بالضرورة
حكمة مبدعها وكل مبدع حكيم عالم بالضرورة فانه ان صدر ذلك لا عن علم له
به ... من الكتاب في اشتمال الاحوال ... صدور ... السؤال ان افعال الحيوانات
كون الفعل متقناً على ... لوجب ان تكون النحلة عالمة بافعالها لان فعل النحل متقنة
محكمة غاية الاحكام وهو بناء البيوت المسدسة مع كثرة ما فيها من الحكمة التي لا يوفيها الا المهندس
مع ان نقطع بانها لا تعلم الاشياء منها والجواب عنه انا ... افعال الحيوانات ...
مما قدر الله ... على تلك الافعال والاحكام ... الحيوانات بان يخلق العلم بتلك الافعال
فيها ... في الكتاب الالهي حيث قال ... الا الكامل ... العالم
ان ذاته ... الثالث انه تعالى عالم لانه ... مجرد عن المادة ... حاضر

لذاته فيكون الموجودات كما لو قلنا ان العلم عبارة عن حصول ماهية مجردة وصورته في المجرد مبدأ لجميع
الموجودات لما مر من انه لو كان عالما بكل المعقولات صورتها فيكون ... عالما بجميعها
جميع الموجودات مع العالم بالمبدأ لا عالم بدون المبدأ الا من علم ذاته علم كونه مبدأ لغيره
لانه من جهة العلم بذاته ... اعلم كونه مبدأ الغير علم الغير لان العلم بكونه مبدأ للغير
يتضمن العلم بالغير بالضرورة واذا ... لم يكن ... عالما بجميع الموجودات ...
وعند بطلان ان العلم عندكم ليس عبارة عن حصول ماهية مجردة ... حصول ... في العاقل
يستحيل ان يعلم ذاته لاستحالة حصول الشيء في نفسه ولكن ... ان العالم بالمعنى عالم
بدون المبدأ ... بيانه وسواء من علم ذاته علم كونه مبدأ ... ممنوع
قال الرابع انه ... الوجه الرابع معناه عالم بذاته وبغيره من المجردات ...
يجوز ... وكل مجرد يجب ان يعقل ذاته وسائر المجردات
لان كل مجرد يصح ان يعقل ... وكلما يصح ان يعقل ... يمكن ان يتعقل مع غيره
وكل مجرد يمكن ان يتعقل مع غيره فيكون ... المجرد معارضة ... التعقل
حصول ماهية المعقول في العاقل ... يكون ماهيته ... الغير
حاصلة في العاقل ولا نعني بالمعارضة ... ذلك ... المقارنة ... مقارنة المجرد
المعقول ... غير مشروطة بكون حقيقة المجرد والعقل ... في الخارج
لان صحة هذه المقارنة لو كانت مشروطة بكون حقيقة المجرد والعقل ... اشتراط الشيء ...
لان كون ... العقل ... للمعقول ... مشروط ...

يكون في العقل جاز ان يكون في الخارج صفة المعارضة فيصح على ذلك المعقول ان يقترن
ماهيته الموجودة في الخارج بماهيات المعقول ولا معنى للتعقل الا اقتران ماهيات
المعقول بماهيته الموجودة في الخارج فيصح عليه ان يتعقل غيره من الماهيات المعقولة وكل
من يتعقل غيره امكنه ان يتعقل كونه ذاته عاقلا لذلك الغير وذلك يقتضي كونه عاقلا لذاته لان
تعقل ... كون ذاته عاقلا للغير فكل مجرد يصح ان يعقل ذاته وغيره وكل
ما يصح ... وجب حصوله بالفعل اذ ... لا ... تعالى
فانه واجب الوجود من جميع جهاته فلا يكون له جهة بالقوة فاذن ثبت ان كل مجرد
عاقل لذاته ولغيره من المجردات ... وعند ... الا ... ان كل مجرد يصح ان يعقل
وحده بل ربما يكون لبعض المجردات ... ان يتعقل ... لم ... ان ما يصح
ان يتعقل وحده يصح ان يتعقل مع غيره ... المجردات ... لا يصح ان يتعقل شيء آخر
مع ... ولكن ... لا ... ان كل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون معقولا
مع سائر ما عداه حتى يتفرع عليه ان كل مجرد يصح ان يتعقل الكل ... ولكن لا نم
ان صحة ... للمقارنة ليست مشروطة بكونها في العقل ... لان كونها في العقل ...
... المعقول ... مشروطة ... لزم ... الشيء ... لا ... ذلك لا ...
مقارنة ... المعقولين ... في العقل ... والاول مشروط ...
ولا نم ... اشتراط الشيء بنفسه ... ولكن لا نم ان كل ما يصح للمجرد وجب حصوله له
ولا نم ان ... لا ... الوجهان الاخيران ... الثالث

والرابع معقول الكلي ادى هذا الغلط وفيها نظر لما عرفت قال احتج المانعون الاول
احتج الحكماء المقول بكونه تعالى عالما بوجوه الاول انه تعالى لو عقل شيئا لعقل شيئا
لعقل ذاته لان ذاته يعقل انه عقل ذلك الشيء لا التعقل وفي ذلك يكون عاقلا
لذاته ايضا لما ذكرتم لكن يمتنع ان يعقل ذاته لانه تعالى لو عقل لكان عبارة عن نسبة بين العاقل
والمعقول فيستحيل ان يعقل الشيء ذاته لاستحالة حصول النسبة بين الشيء ونفسه
لان النسبة بين الشيئين يقتضي مغايرة المنسوب والمنسوب اليه ولانه لو كان عبارة
عن حصول ماهية المعقول في العاقل فكذلك لاستحالة حصول الشيء
في نفسه وتوضيح هذا الوجه بتصور الانسان نفسه اي الوجه ما ذكرتم من ان
يعقل الشيء نفسه لا يتحقق بتصور الانسان نفسه لكنه غير مستحيل فبطل ما ذكرتم
ثم اجيب عن الوجه بان علمه تعالى بنفسه صفة قائمة بذاته مغايرة لها وذلك يقتضي
تغاير علمه وذاته لا تغاير الشيء نفسه لكنه غير مستحيل وفيه نظر لانه لو كان
عالما فعلمه لا يكون غير ذاته لما سنذكره في الفرع الثاني ان صفة لذاته
فيكون ذاته تعالى وقد سبق الجواب عنه في بحث العلم
والمعلول الثاني انه لو كان عالما لكان العلم اما ان يكون صفة كمال او لم يكن فان كان صفة
كمال كان الموصوف به ناقصا لذاته مستكملا بغيره الذي هو صفة العلم وانه محال وان لم
يكن صفة كمال بل صفة نقصان وجب تنزيهه عنها لانه لا يستحيل ان يتصف
بصفة النقص واجيب بانه صفة كمال ولا يلزم منه كون الموصوف بها ناقصا لذاته

لان كماله هذه الصفة ان يتوقف على صفة لذاته لان ذاته تكمل لاتصافه بهذه الصفة
وهذا جواب لطيف غاية اللطافة قال وفيه ان الاول انه الاول
الشامل بكونه تعالى عالما بالوجه الاول انه تعالى عالم بجميع المعلومات كما هي اي انه عالم بالكليات
على الوجه الكلي وعالم بالجزئيات على الوجه الجزئي لان الموجب لعالميته ذاته لما نسبة
ذاته الى جميع المعلومات على السواء ولو لم يكن على السواء لكان ذاته تعالى اقتضى
بعض المعلومات دون بعض فيحتاج في ذلك الى مخصص وانه محال واذا كان
نسبة ذاته الى جميع المعلومات على السواء فلما اوجب ذاته كونه عالما ببعض المعلومات
كما هو اوجب في البعض الباقي من المعلومات كونه عالما به والا لم يكن نسبة ذاته الى
جميع المعلومات على السواء وفيه النظر الاول المذكور في كونه تعالى قادرا على كل المقدورات
وقيل انه تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلي مثل ان يعلم ان كسوفا جزئيا يعرض للقمر
عند كونه في كذا ثم ربما وقع هذا الكسوف ولم يكن عند العاقل له احاطة بانه
وقع ام لا وكان يعلم ذلك قائما قبل الكسوف ومعه وبعده وهذا قول الفلاسفة
وعللوا ذلك بانه لو علم الجزئيات على الوجه الذي هي المتغيرة بان علم ان زيدا
زيدا الان في الدار فعند تغير المعلوم بان يخرج منها ان بقي علمه بوجود زيد في الدار يلزم
الجهل وان لم يبق ذلك العلم بل انتفى وحصل العلم بخروجه منها يلزم التغير في صفاته
وكلاهما محال والجواب عنه ان اردتم ببقاء العلم عند تغير المعلوم
بقاء الصفة فنختار ان الصفة باقية فلا يلزم الجهل وان اردتم تعلقها

واضافة بذلك المعلوم الاول وان اريد ثم به تعلق الاضافة بالمعلوم الاول والتعلق
الاول فنختار انه لم يبق قوله فيلزم التغير في صفاته تعالى قلنا لا م وانما يلزم ان لو لم تكن صفة
باقية على حالها لا نعتقد تغير المعلوم بتغير اضافة العلم الى المعلوم وتعلق به لا بتغير
العلم فلا يلزم الجهل ولا التغير في صفاته وحاصله انه لا يلزم من علمه حال الاتيان لو جهلت
احدهما ان حال اتيان المعلوم بهما غير متميز لان الكل منه متميز عن غيره فغير خارج
عنه فلا يكون غير متناه والمعلوم متميز عن غيره فلا اتيان ليس بمعلوم له وهو لطف
الثاني حال الاتيان لو كان معلوما له والعلم حال اتيان بتغير معلوم له لا نهاية لا تحصر
في ذاته موجودات لا نهاية لها وانه فلنا الجواب عن الاول ان المعلوم كل من الامور
الامور الغير المتناهية وكل واحد منها متميز ومعلوم وتوجيه ان حال الاتيان لم
يقولكم حال انتها غير متميز ان الكل واحد منها خارج غير متميز لهم وان اريد ان حال
تناهي من حيث هي حال الاتيان غير متميز لهم ولكن لا يلزم منه ان حال الاتيان
من حيث كونه حال الاتيان غير معلوم له ان الكل واحد منها فرد من الغير المتناهي غير
معلوم فلا يناقض وعن الثاني ان العلم القائم بذاته صفة واحدة ولا تعدد الا في التعلق
والمتعلق اي العلم من حيث انه علم صفة واحدة قائمة بذاته تعالى وانما التعدد في تعلقات غير
متناهية لا متعلقات غير متناهية وهذا ليس كالاكوان في القدرة قال
الكرامية هو عالم بعلم الفرع ان انه عالم بعلم مغاير لذاته حادث فالجمهور
وعلمه غير متحد بذاته قالوا نحن نميز ما نعلم ونصير الا ان علمه تعالى حادث

لان العلم بكل معلوم مغاير للعلم بمعلوم آخر فكان له معلوم لا نهاية لها

١٠٩

صور المعلومات المتحدة بذاته حتى لا يلزم كثرة في ذاته وكما قدرته اي انه قادر بقدرة
مغايرة لذاته وهذا ايضا خلاف المعتزلة والحكماء الثاني مع ان علمه وقدرته زائدان على
ذاته وجواب الاول ان البديهة تفرق بين قولنا ذاته ذات وبين قولنا ذاته عالم
قادر فان الاول غير مفيد لكونه حملا على نفسه والثاني مفيد فلو كان العلم والقدرة
عين ذاته لم يكن بينهما فرق وهذا الفرق ضعيف فان ذلك يوجب تغاير الاعتبار
لا التغاير الحقيقي لان العلم اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم ومن المعتزلة
البصريين ابو علي الجبائي وابو هاشم الجبائي عالمية ولا صفة تقتضي تلك الاضافة وهي مذهب
اكثر الاشاعرة ولا عبارة عن صور المعلومات القائمة بانفسها وهو المثل
الافلاطونية او عبارة عن صور المعلومات القائمة بذاته تعالى كما هو مذهب
جمهور الحكماء ولما كان العلم عين ذاته وهو هذا وقوله فان الثاني يستلزم كونه
اثبات لا جواب لان المعتزلة وغيرهم ان تعلقات العلم غير منحصرة
فيما ذكرتم لان من جملتها ما ذهب اليه المتأخرون من انها تعلق الصور بذاته
وهي لا يلزم تغاير العلم لذاته والجواب عنه ان فساد الاول قد سبق ذكره قال
احتجوا بوجوه الاول ان المخالف للقول بكونه عالما وقادرا
بعلم وقدرة زائدين على ذاته بوجوه اربعة الوجه الاول هو انه لو كان
لا يعدم لذاته صفة اذ لو قامت بذاته صفة لكان ذاته مقتضيا لتلك الصفة
لان صفته تلك لا تكون ممكنة لاستحالة افتقار الذات وواجبة بالذات لامتناع

كون صفة معلولا لمنفصل واذا كان ذاته مقتضيا لتلك الصفة ولا شك ان ما يلابها
لا يقتضي ما يكون ذاته قابلا وفاعلا معا لتلك الصفة وهو يستلزم ان لا يكون تمام
صفة بذاته تعالى وايضا اذا كان كذلك فلا يكون العلم والقدرة صفتين زائدتين على ذاته
قائمتين به وهو المطلوب فقد ثبت جواب في تحقيق العقد والمعقولات الوجه الثاني انه
لا يجوز ان يقوم بذاته تعالى صفة وقيل في تقرير هذا الوجه انه لو قام بذاته تعالى صفة
فان كانت تلك الصفة قديمة لزم تعدد القدماء كثرة القدماء والقول بلزوم كثرة
القدماء كفر بالاجماع الا ترى انه تعالى كفر النصارى بتثليثهم حيث قال لقد كفر الذين
قالوا ان الله ثالث ثلثة وتثليثهم هو اثباتهم الاقانيم الثلثة اقنوم الاب وهو
الوجود واقنوم الابن وهو الكلمة واقنوم روح القدس وهو الحيوة و
صفة الثلثة ولهذا [illegible] الجوهرية اي ذات واحدة اتصفت بهذه الصفات الثلث
الجوهرية واذا كان المثبت للقدماء الثلثة كافرا فكيف من اثبت قدماء ثمانية
كما هو مذهب بعض المتكلمين او تسعة كما ذهب اليه الحنفية من اثبات صفة التكوين
ايضا [illegible] وثانيهما التركيب في ذاته تعالى لان ذاته تعالى تشارك الصفة
في قدم نفسه ويتميز عن الصفة بخصوصية فيلزم التركيب مما به الشركة وما به الامتياز
وهو محال هذا اذا كانت الصفة قديمة واما اذا كانت حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته
تعالى وهذا باطل واذا لم يجز قيام صفة بذاته تعالى لم يكن العلم والقدرة صفتين قائمتين
بذاته تعالى وهو المطلوب والجواب [illegible] في الاول انا نختار قدم الصفة ولا يلزم ان

العلم

القول بالصفات القديمة هو القول بالذوات القديمة كفر دون القول بالصفات
القديمة فان قلت لو لم يكن القول بالصفات القديمة كفرا لما كفر الله النصارى
باثباتهم الاقانيم الثلثة التي هي صفات قديمة عند النصارى وان سموها اقنوما
من الاقانيم الثلثة صفات الا انهم قائلون بكون ذوات من الجسم لانهم قالوا بانتقال
اقنوم الكلمة التي هي العلم الى بدن عيسى عليه السلام لان اليعقوبية منهم قالوا ان اقنوم الكلمة
نزل من السماء وتجسد بروح القدس وصار انسانا هو المسيح وهو اقنوم من
اقنومين اقنوم لاهوتية واقنوم ناسوتية والمستقل بالانتقال والنزول
هو الذوات لا ما يوصف من الصفات بالانتقال الا من عرف بانهم قائلون بالذوات القديمة
فلهذا كفرهم الله تعالى بقوله والنصارى الاقوال هو الذوات لكون الشارع الى الوجوب
سواء [illegible] كما قررنا [illegible] ثم الجواب الثاني بان القديم [illegible] لا [illegible]
ان واحد فلا يلزم التركيب من الاشتراك فيه لان الاشتراك في الاعدام لا يقتضي التركيب
لما وجد في صدر الكتاب [illegible] الثالث عالميته الله تعالى [illegible] الوجه الثالث
هو ان عالمية الله تعالى وقادريته واجبة لامتناع زوالها فلا يجوز تعليلها بالعلم
والقدرة لان الواجب لا يكون معلولا فلا يكون عالميته بسبب العلم وقادريته بسبب
القدرة وهو المطلوب واجيب بان عالميته واجبة بالعلم والعلم ايضا واجب اقتضاء
الذات له لان عالميته واجبة لذاته حتى يمتنع التعليل وكذا الكلام في القادرية
فانها ايضا واجبة بالقدرة الواجبة بالذات الوجه الرابع لو كان له علم وقدرة على
ذاته

لا العالم والقادر فكذلك يحتاج

لاحتياج ذاته الى ان يعلم ويقدر الى العلم والقدرة كما احتاجت الى المعلوم والمقدور
والمعلوم والمقدور يقتضي ان لا يكون ذاته محتاجة الى الغير وهو محال وحينئذ
يلزم ان ذاته مع اقتضى صفة صفة موجبة للتعلقات العلمية والارادية ان العلم
تقتضي التعلق بالمعلوم والقدرة تقتضي التعلق بالمقدور فان ارادتم باحتياجه
الى الغير هذا المعنى اي اقتضاء تلك الصفتين التعلق بالمعلوم والمقدور
فلا نسلم انه محال وان اردتم به غير هذا المعنى فبينوه حتى ننظر فيه ونحكم عليه بالصحة او الفساد
قال الثالث في الحيوة اقول البحث الثالث في الحيوة اتفق الجمهور على انه
حي لكنهم اختلفوا في معنى حيوته فذهب الحكماء وابو الحسين البصري الى ان حيوته عبارة
عن صحة اتصافه بالعلم وذهب الباقون من المتكلمين الى ان حيوته عبارة عن صفة
ثابتة بالذات تقتضي صحة العلم وتمسك اهل الحق بان الحيوة عبارة عن الصفة الموجبة للعلم
وهو ان ذاته مع ...... الذوات في الذاتية فلولم تكن الحيوة عبارة عن الصفة المقتضية
لكان اختصاصه بصحة العلم دون غيره تخصيصا من غير مخصص وذلك لان
المخصص الذاتي لا يجب حينئذ الا ان يعلم هو الحيوة وهذا الدليل منقوض بانه يلزم
تسلسل الصفة ونقرير النقض انه لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم ان تكون
صفة الصحة لذاته اعني الحيوة مثلا وما الصفة التي يعتبر ما ذكرتم وملازم الحس
وبيان ما ذكرته من الدليل بان ذلك انما يلزم ان لو كانت ذاته تعالى مساوية
للذوات ومعلوم انه تعالى مخالف لسائر الذوات في حقيقتها لنفسها والا لكان كذلك فقوله

المخصص بكان في تخصيصه بصحة العلم واقتضائه تلك الصحة من غير احتياج الى المخصص
قال الرابع في الارادة اقول البحث الرابع في الارادة اتفق الجمهور ونطابق
العقلاء على انه تعالى مريد وتنازعوا في معناها لانه قال الحكماء الارادة عبارة عن علمه
المحيط بجميع الموجودات من الازل الى الابد بانه كيف ينبغي ان تكون لنظام الوجود حتى
تكون على الوجه الاكمل وبانه صدور الموجودات على وجه الكمال واحسن النظام
حتى يكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير قصد وطلب يكون هذا
العلم عناية وفسر الارادة ابو الحسين البصري بعلمه بما في الفعل من المصلحة الداعية
الى الايجاد والنجار فسر الارادة بانه غير مغلوب ولا مكره وفسر
الكعبي الارادة بعلمه تعالى في افعال نفسه وبامره تعالى في افعال غيره اي ارادته
تعالى افعال نفسه بانه عالم بها وارادته افعال غيره امره بها وقال اصحابنا
رحمهم الله ان الاشعري والجبائي وابو هاشم والقاضي عبد الجبار ان الارادة صفة
مخصصة زائدة على ذاته تعالى مغايرة لصفتي العلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته على
بعض وقالوا ان الله تعالى هو الذي خصص بعض المقدورات بالتحصيل في وقت
بعض وتخصيص بعضها بالعدم والتأخير بان يقع البعض في زمان سابق على
زمان الاخر لابد من مخصص لان نسبة جميع المقدورات الى ذاته على السواء لتساوي
اجزاء الزمان بالنسبة معلوم لكن مخصص يوجب تخصيص الاثر ببعض الاوقات
بوقت دون آخر يلزم الترجيح بلا مرجح فعلم بانه لابد من مخصص وذلك المخصص ليس

متساوية للعلم ونسبة الارادة الى جميع المقدورات سواء

هو نفس العلم لان العلم متعلق بالمعلوم على ما هو عليه في نفسه فيكون تابعا له وتابع
الشي يستحيل ان يكون مستتبعا له وليس هو القدرة ايضا لوجهين الاول ان القدرة
من شانها الايجاد والتاثير وذلك لا يقتضي الاختصاص ببعض دون بعض من افراده بحسب
اخر بل نسبتها الى جميع المقدورات واحدة فان تعلق ببعض ولم يتعلق بالبعض كان المخصص
ايضا بسبب القدرة فاذن لا بد من صفة غير العلم والقدرة لاجلها اختص بعض
المقدورات بالوجود وما هو الا المخصص وتلك الصفة هي الارادة الثاني ان شان
القدرة التاثير والايجاد وشان الارادة الترجيح والموجد من حيث هو موجد
غير المرجح من حيث هو مرجح لا يقال الايجاد هو نفس الترجيح والمتوقف عليه
فالقدرة غير الارادة وهو المطلوب لانا نقول [illegible] الثالث انه يجوز
الدليل الثاني يجوز ان يكون المخصص تخصيص الحوادث باوقاتها المعينة هو العلم بكون
وجود كل حادث مخصوصا بوقت معين يمتنع وجوده [illegible] الحوادث [illegible]
تلك الاوقات ويمكن [illegible] اختص كل حادث بوقت معين او يكون المخصص
كون وجود كل حادث مشروطا باتصال فلكي فما لم يحصل ذلك الاتصال لم يحصل
ذلك الحادث او يكون علمه تعالى في الازل بحدوث كل حادث في ذلك الوقت المخصص
بوجه حدوث الحادث في الوقت المعين دون غيره [illegible] ولا خلاف معلوم
[illegible] ان غاية الاصل الواجب عليك [illegible] نقول في
الجواب عن النقض الاول ان المخصص لا يجوز ان يكون العلم بان وجود كل حادث

او علمه تعالى بحدوث كل حادث في الوقت المخصص [illegible] حاله في الازل [illegible]

في الوقت المعين لانه لو كان كذلك لكان كل حادث مسبوقا بحصول ذلك الوقت فيصير
ممكنا بغيره وهو باطل لان الممتنع [illegible] لا يصير ممكنا لانه لو جاز ذلك لجاز ان يصير الواجب
ايضا [illegible] بغيره وهو باطل وعن الثاني ان المخصص لا يجوز ان يكون هو الاتصالات
والحركات والاوضاع الفلكية لانه لو كان كذلك فالكلام في تلك الاتصالات والحركات
والاوضاع ايضا كالكلام في الحوادث بان نقول لا بد لوقوعها في الاوقات [illegible]
من مخصص وذلك لان الافلاك لبساطتها كما يمكن ان يتحرك على هذا الوجه وهو كون
الفلك الاعلى منها متحركا من المشرق الى المغرب والتاسع بالعكس كذلك يمكن ان يتحرك على
خلاف هذا الوجه بان يتحرك الفلك الاعظم من المغرب الى المشرق والتاسع بالعكس
مثلا وكذا يمكن ان يتحرك بحيث يكون له المنطقة دائرة غير هذه بان يتحرك من
الجنوب الى الشمال وكذا يمكن وقوع كوكب معين في جانب معين من فلك البروج كما يمكن
ان يكون في جانب غير الجانب الذي هو فيه بان يكون الكوكب الذي هو الآن شمالي
عن منطقة البروج جنوبيا عنها فلا تكون صفة للمخصص لان المحتاج الى المخصص لا
يكون مخصصا وعن الثالث ان المخصص لا يجوز ان يكون علمه تعالى في الازل
بحدوث كل حادث في وقت معين لان العلم بان الشي سيوجد في ذلك الوقت المعين ان يتعلق
بكون الشيء [illegible] ذلك بحيث [illegible] سيوجد في ذلك الوقت ان يكون وجوده بحيث
يختص بذلك الوقت [illegible] بحيث [illegible] الا انه يكون
تابعا [illegible] العلم بوجود ذلك الشيء في ذلك الوقت فلا يكون [illegible] بحيث

حركة فلك البروج بحيث تكون منطبقة البروج مع منطقة الدائرة الكلي

يخصص وجوده بذلك الوقت مستفادا من علمه والا لكان حكمه تعالى معادا على خلاف علمه
ويلزم الجهل وهذا الدليل ان المخصص انما يكون لكونه عالما بمصلحة حدوث الحادث
في الوقت المعين ان لو وجب عليه رعاية الاصلح لكن رعاية الاصلح غير واجبة عليه
على ما سنذكره في البحث الرابع من المرصد الثالث قال احتج المخالف اقول احتج المخالف
للقول بانه تعالى يريد بارادة زائدة لو تعلقت بشيء الغرض لكان مستلزما لذلك الغرض اذ لو
منعه ولو كان ذلك كان الباري ناقصا بالذات مستكملا بغيره وهو ممتنع وان لم
يتعلق كان ترجيحا بلا مرجح وهو ممتنع ايضا وهذا التشنيع من الترديد مذكور في مباحث
مذكور في المقاصد ولعل الحذف هنا من النساخ فان الاصح ما يدل عليه هو ذكر
واجيب عنه بان تعلق الارادة بما اراد لذاتها لا لغرض كما مر وتوجيهه انه يختار الاظهر ان
يريد الغرض قوله يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا لا نم ذلك وانما يلزم ان لو لم يكن تعلق الارادة
مع موجبة للتعلق بل يجوز ذلك للشيء لذاتها وهو ممنوع قال فرع ارادته غير محدثة
اقول هذا فرع على القول بكونه تعالى مريدا فنقول ارادته غير محدثة عند الاشاعرة و
قالت المعتزلة ارادته تعالى قائمة بذاته حادثة لا في محل اذ لو كانت قديمة لكان ان
ذلك المحل ذاته او غيره والاول باطل لامتناع كونه محلا للحوادث وكذا الثاني لاستحالة
قيام صفة الشيء بغيره وقالت الكرامية ارادته تعالى صفة حادثة في ذاته بل لكونه
محلا للحوادث عندهم لنا على كون ارادته غير محدثة وجهان الوجه الاول ان ارادته
تعالى ليست بمحدثة لان وجود كل محدث موقوف على تعلق الارادة بايجاده فلو كانت ارادات

ارادته محدثة لاحتاجت الى ارادة اخرى فننقل الكلام اليها ويلزم التسلسل الوجه الثاني ان ارادته تعالى لو كانت حادثة فان كانت قائمة بنفسها لا في محل
كما هو مذهب المعتزلة فباطل لان قيامها بنفسها غير معقول لاستحالة وجود عرض
لا في محل ومع كونه غير معقول لكان اختصاصه تعالى بارادة تخصصها بان تخصص
لان نسبة الارادة الى جميع الذوات على السواء وكونها لا في محل مفهوم سلبي لا يصلح
ان يكون مخصصا للارادة التي هي امر وجودي وان كانت قائمة بذاته تعالى كما هو
مذهب الكرامية فباطل ايضا لان قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى ممتنع لما سبق من نفي
قيام الحوادث بذاته تعالى قال الفصل الثالث في سائر الصفات اقول
الفصل الثالث في بقية الصفات الثبوتية المعنوية التي الاشعري اثبتها وفي
هذا الفصل مباحث البحث الاول في السمع والبصر دل النقل على انه
سبحانه تعالى سميع بصير اي لاجل ان الصفتان المقولتان هو السميع البصير ونحو
من الآيات الدالة عليهما وليس في العقل ما يصرف ذلك عن ظواهرها اي لم
يقم دليل عقلي على امتناع الصفتين بها يعتبر الصفتين حتى يصرف ذلك عن ظاهره
كما في المتشابهات فيجب الاقرار بذلك حيث يثبت سمعه وبصره ولا تثبت لهما
اي السمع والبصر فيكون بعد ذلك عالما بالمسموعات والمبصرات حال حدوثها
لان المقتضي لا يتغير الصفتين ذاته تعالى وسبيل الحكم على السواء كما عرفت في
العلم والقدرة وكونه عالما بالمسموعات والمبصرات هو المعنى بكونه سميعا بصيرا

وسبب العلم بها نهاية الضعف وهو الخط والمنقول جواب هذا الطاعن لما مر مرارا وتوى
ان الدليل انه لو حي لو لم يتصف بالسمع والبصر يكون ناقصا في نفس الامر
كل حي لما فعلوم متصف اسم بما الكمال ناقصا وهو وهذا الدليل انما هو لان هذا
الدليل موقوف على مقدمتين احديهما ان كل حي يصح ان يتصف بهما وثانيهما ان عدم
اتصاف الحي بهما نقص وعلى المعنى ان يمنعهما فالعاقل ان يقول لا نم ان كل حي
يصح ان يتصف بهما فان اكثر الدواب والنحل لا سمع لها والعقرب في الخلق لا اطلاقها
ولا نم ان عدم اتصاف الحي بما يصح اتصافه به نقص فان الحلم الشيخ في ان نقص المقول
والابعض مما هو فضل مع انه يصح الاتصاف بها لكونه جسما ولئن سلم ان عدم السمع
والبصر لو كان نقصا لكان عدم الشم والذوق واللمس ايضا نقصا قال
احتج المخالف آه اقول احتج المخالف لقوله بكونه سميعا بصيرا على انه ليس بسميع
وبصير بوجهين الاول ان السمع والبصر لو كانا قديمين لزم قدم المسموع و
والمبصر لان السمع ادراك المسموع والبصر ادراك المبصر لكن قدم المسموع والمبصر
باطل لكم لحدوث ما سوى الله تعالى عندكم واذا كانا محدثين وذاته لم يتصف بهما
كان ذاته محلا للحوادث وهو محال واجيب عن هذا الوجه بانهما قديمان ولا يلزم
منه قدم المسموع والمبصر لانهما صفتان تقتضيان للمتصف بهما الادراك المسموع والمبصر
اعني تعلقهما بالمسموع والمبصر عند وجودهما فلا يلزم قدم المسموع والمبصر الوجه الثاني
ان السمع والبصر عبارتان عن تأثير الحاسة عن المسموع والمبصر عبارة عن ادراك الحس

114

والبصر مشروطان بالالة منهما وكل واحد منهما على الله تعالى ممتنع فلا يكون الله تعالى
سميعا وبصيرا وهو الخطأ واجيب عن هذا الوجه بمنع الصغرى اي لا نم ان السمع
والبصر عبارتان عما ذكرتم بل هما عبارتان عن ادراك المسموعات والمبصرات عند
وجودهما كما ذكرنا اعم من ان يكون هناك تاثير الحاسة اولا قال الكلام المسئلة الكلام آه اقول
البحث الثالث في الكلام متواتر اجماع الانبياء عليهم السلام واتفاقهم على انه سبحانه
وتعالى متكلم وثبوت نبوتهم غير متوقف على ثبوت كونه متكلما لان دلالة ظهور
ثبوت المعجز على يد من ادعى النبوة وعلمنا ان الكاذب لا يظهر المعجز على
يده حصل لنا علم يقيني بان المدعي للنبوة صادق سواء علمنا انه متكلم ام لا
فثبوت كونه متكلما مقدمة لا يتوقف ثبوت النبوة عليها وكل مقدمة لا يتوقف
ثبوت النبوة عليها يجوز اثباتها بقول الانبياء لعدم افضائه الى الدور فثبوت
كونه متكلما يجوز اثباته بقول الانبياء فيجب الاقرار بكونه متكلما وهو الخط وكلامه
تعالى عند الاشاعرة ليس بحرف ولا صوت بل هو معنى قائم بذاته خلافا للحنابلة والكرامية
لكون الاصوات والحروف حادثة وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى كما مر وللمعتزلة
بصوت وحروف يخلقها في غيره تعالى خلافا للمصنف فانهم قالوا معنى كونه
متكلما انه يوجد الاصوات والحروف في الاجسام المخصوصة وهو باطل لاستحالة اتصاف
الشيء بغيره وفيه نظر لان معنى كونه متكلما عندهم كونه موجدا للاصوات والحروف لا
كونه موصوفا بالكلام قائما بغيره حتى يلزم اتصاف الشيء بغيره قال المصنف

هو المعنى القايم بنفسه المعتبر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة اذ العقل لا يابى عن
ذلك ويويده قول الشاعر ان الكلام لفي الفواد وانما جعل اللسان على الفواد دليلا
وكلا مهنى مغاير للعلم والارادة لان كلامه قد فاز الف علمه والارادة لانه تعالى امر ابا لهب بالايمان مع علمه بانه لا يومن فلو كان نفس العلم لما صح ذلك ومن هذا علم
ان كلامه غير ارادته لانه تعالى امر ابا لهب بالايمان ولم يرد ه لعلمه بانه لا يومن واستلزم
ارادة ما يخالف علمه لا نه لو اراد وقوعه وجب وقوعه واذا وجب وقوعه كان علمه بانه
لا يومن جهلا وهو على الله تعالى محال ولم اعثر فيه الاطناب في ذلك المقدم ما تقدم
لكان حروفه مغايرته للعلم والارادة قليل النفع فان كنه ذاته وصفاته تعالى يحسر الطرف
العقول قال خبر المبتدا محذوف اي ما اورد هذا الفرع على كونه متكلما وهو مذكور في الشرح
قال الثاني البقاء اي احد الصفات التي هي البقاء ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى
انه تعالى باق ببقاء قايم به اي البقاء صفة زايدة على ذاته تعالى وهو باق بالبقاء القديم والامام الحرمين
والامام الرازي واحتجوا على نفيه بوجهين الاول ان البقاء لو كان موجودا الثاني ما
والا امتنع ان يكون موجودا بالذات وان كان باقيا كان باقيا ببقاء آخر ولزم التسلسل
والثاني ان يمتنع لدوام الشي بقاء لان بقاء نفس البقاء والثاني كون بقاء باقيا وكان
ببقاء قايم به ولا تسلم ان البقاء بغيره لانه واجب الوجود لذاته واجب بالعرض
لما عرفت ان الوجوب بالذات ينافي الوجوب بالغير وفيه نظر لانه لا يلزم من ذلك الا كون
الواجب باقيا بالصفة لكونه واجبا بالغير قال اضج الشيخ احتج الشيخ ابو الحسن

115

بالحدوث على ان البقاء صفة وجودية زايدة على ذات الباقي بان الشي الحادث
حال حدوثه لا يكون باقيا فان البقاء عبارة عن حصول وجود الذات في الزمان
الثاني او مشروط به وذلك حال الحدوث ثم يصير باقيا بعد ذلك فهذا التغيير
والتبدل ليس في ذات لحالها او الذات بعينها الممكن ذاتا ثم صارت باقية ولا
في عدم البقاء اذ عدم البقاء يستحيل ان يصير بقاء بل في صفة زايدة هي البقاء
وهو المطلوب ونوقض هذا الدليل بالحدوث اي لو صح ما ذكرتم من ان صحاح لزم
ان يكون الحدوث صفة ثبوتية زايدة على الذات لان الشي الحادث لم يكن
حادثا ثم صار حادثا وهذا التبدل ليس في الذات ولا في عدم الحدوث بعينه
ما ذكرتم فيكون صفة زايدة هي الحدوث لكن الحدوث ليس امرا ثبوتيا
لا مر في بحث القدم والحدوث وفي ابطال المعرفة احتج به الشيخ اراد ان يحقق
معنى بقاء الله تعالى وبقاء المحدثات حتى يعلم ان البقاء هل هو صفة ثبوتية لهم لا
فقال واعلم ان المعقول من بقاء الباري تعالى امتناع عدمه ومن بقاء الحوادث
مقارنته وجوده لزمانين فصاعدا وقد عرفت من قبل ان ان ماهية الشي
الشي ان ما يعبر من المعنى المعقول الى وجه لا يرى الخارج فلا يكون البقاء امرا
موجودا زايدا على الذات قال الرابع صفات اي صفات الصفة الرابعة
وصفات اخرى غير الثمانية المذكورة اثبتها الشيخ ابو الحسن الاشعري وبعض الصفات
هو الاستواء واليد والوجه والعين للقواعد الواردة بذكرها من الآيات نحو قوله

امساح ل

الرحمن على العرش استوى وقوله يد الله فوق ايديهم وقوله كل شيء هالك الا وجهه
وقوله تعالى وجاء ربك واتى بعض الآيات الباقية من المتكلمين وقالوا انها من المتشابهات
وما بعد التعذيب وبالوجه الوجود وبالعين البصر قال الفصل الاول [illegible] وكذا ساطع
السلف في الآيات التي [illegible] والتوقف [illegible] الكلام في التكوين البحث الخامس
في التكوين قالت الحنفية التكوين صفة قديمة لله تعالى ومغاير للقدرة لوجوه
الاول ان متعلق القدرة الشيء الممكن فقد لا يوجد اصلا كالعنقاء وبحر من زيبق
بخلاف متعلق التكوين اعني المكون فانه يستحيل ان لا يوجد فيكون التكوين غير
القدرة ولذلك ان القدرة متعلق بما كان الشيء المعدوم يؤثر في تحقيق وجوده
والتكوين متعلق بوجود المعدوم ويؤثر فيه فيكون غير القدرة فلا نفع في الجواب
عن هذين الوجهين انا لا نسلم ان القدرة متعلقة بما كان المعدوم وموثرة فيه لان
الامكان للممكن بالذات وما بالذات لا يكون بالغير وهذان الوجهان مبنيان
على هذه المقدمة الممنوعة فلا يصح ما ذكرتم والحق في ذلك ان التكوين هو
التعلق الحالي اي هو تعلق القدرة بالمقدور حال الايجاد ولذلك يترتب عليه وجود
المقدور كما قال الله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فان
الآية تدل على ان التكوين انما يكون حال ارادة الايجاد والوجود يترتب عليه
لقوله فيكون اذ الفاء للتعقيب والترتيب اذا كان التكوين عبارة عن التعلق
المذكور لا يكون صفة قديمة له تعالى [illegible] السادس في انه سبحانه وتعالى [illegible] البحث

البحث السادس في ان الله تعالى يصح ان يرى في الآخرة بمعنى انه يصح ان ينكشف
لعباده المؤمنين في الآخرة انكشاف البدر المرئي اي يحصل لهم علم بذاته تعالى نسبة
ذلك العلم الى العلم الذي حصل لنا الآن نسبة العلم بالبدر الذي يحصل بعد رؤيته الى العلم
به قبل رؤيته كما اشار الصادق المصدوق انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر
خلافا للمعتزلة فانهم ينكرون كونه تعالى مرئيا وتلك الرؤية تكون من غير ارتسام صورة المرئي
في الرائي او من غير اتصال شعاع بالمرئي وانفصال [illegible] ومن غير حصول مواجهة
خلافا للمشبهة والكرامية فانهم انما جوزوا رؤيته تعالى مع اعتقادهم كونه تعالى في مكان
وجهة لنا اولا هو ان الامكان في العام [illegible] وجوه اربعة الاول
ان موسى عليه السلام سأل الرؤية بقوله تعالى ارني انظر اليك ولو استحال الرؤية لكان
سؤال موسى عليه السلام جهلا اذا لم يكن عالما باستحالتها او عبثا ان كان عالما بها ولا يليق بهما
علو الانبياء [illegible] ولقائل ان يقول ان سؤال موسى كان على لسان قومه حيث قالوا
[illegible] لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وقوله [illegible] حكاية
عنهم حين اخذتهم الصاعقة اتهلكنا بما فعل السفهاء منا وان سلم لكن ذلك
ليس معصية حتى لا يجوز على الانبياء الثاني انه تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل
بقوله فان استقر مكانه فسوف تراني واستقرار الجبل من حيث هو استقرار
الجبل ممكن واذا كان المعلق عليه وهو استقرار الجبل ممكنا كان المعلق
وهو الرؤية يكون ممكنا وهو غلط [illegible] من حيث هو استقرار الجبل ممكن

لئلا يقال انه علق الرؤية على شرط ممكن وهو استقرار الجبل حال كونه ساكنا لا العدم امكان حصول
الرؤية بلا اشتباه فان المذكور في الآية ليس الا نفس استقرار الجبل وهو من حيث هو ممكن
فان قلت لو كان المعلق عليه نفس الاستقرار وقد حصل لوجب حصول الرؤية وهو
باطل اجماعا قلت المعلق عليه نفس الاستقرار حال الرؤية في الزمان المستقبل فيحتمل ان يحصل
في الآخرة وبطلانه غير معلوم اجماعا اذ الكلام فيه الثالث قوله وجوه يومئذ ناضرة
الى ربها ناظرة والنظر حقيقة في الرؤية وفيه نظر لان تخصيصه لا يكون من اهل
الآية لانه المتكلم بها فلا يعارض فيها وسوهم الرابع قولهم كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فان
الآية تدل على ان الله تعالى يحجب الكفار عن رؤيته يوم القيامة فيجب ان لا يحجب المؤمنين وذلك
يقتضي ان لا يكون المؤمنون محجوبين عنه والا لم يكن لتخصيص الحجاب بالكفار والقاء هم
عليه فائدة واذا لم يكونوا محجوبين عنه لزم ان يروه وفيه نظر لانه لو انا لكم
مرئيا عندنا رفع الحجاب لانه لو جاز رؤيته وسوهم وانا لكن وهو عدم الارتسام او اتصال
الشعاع والمواجهة فلنقتصر لثبوت الجهة والمكان له وتمام البحث يطلب في الفصل الذي
في التنزيهات قال واستدل بان الجسم مرئي اه اقول هذا دليل آخر على جواز الرؤية
مدخول ونقريره ان يقال ان الجسم مرئي لانا نرى الطول والعرض والطول ليس
بعرض الا لو كان عرضا فيكون قائما بجزء واحد من اجزاء الجسم فيكون ذلك الجزء اكبر
مقدارا من جزء آخر ولعدم تلك مقدار ذلك الجزء مطابقا لمقدار الطول لكن ذلك محال
والا لكان ذلك الجزء منقسما كالطول وانه محال ويكون الطول قائما باكثر من جزء

والعلم بمقوم العرض الواحد محال وتعرف وهو باطل لما عرفت في البحث الخامس
من الفصل الاول من الباب الثاني من الكتاب الاول ولما كان الطول جوهرا وهو
مرئي فيكون الجوهر مرئيا والعرض كاللون ايضا مرئي فيكون صحة الرؤية مشتركة
بينهما فالمصحح للرؤية ايضا يكون مشتركا وذلك المصحح اما الحدوث او الوجود والاول
وهو كون المصحح هو الحدوث باطل لكونه عدميا لان العدم ماخوذ في مفهوم الحدوث
فتعين الثاني كون المصحح هو الوجود والوجود مشترك بين الواجب والممكن فيكون
صحة الرؤية التي هي معلولة للوجود مشتركة ايضا فيصح رؤيته تعالى وهو المطلوب
واعترض على هذا الدليل بان الذي انا نرى الطول الا اجزاء بعضها متصلة ببعض لا الطول
والا لزم ان يكون الذي انه هو العرض فقط سلمنا ان الذي جوهر لكن لا نسلم
ان صحة الرؤية معللة فان صحة الرؤية عدمية لكونها عبارة عن الامكان وهو امر
عدمي كالوقت والامور العدمية لا تحتاج الى سبب سلمنا ان سلم احتياج صحة
الرؤية الى السبب لكن لا نسلم وجوب كون ذلك المصحح مشتركا بين الجوهر والعرض
لجواز كونه وجوبا خاصا لكون الحدوث العرضي متماثلا العدم وجوبا كونه
مشتركا فلان المختلفة قد تشترك في لوازم ولعدم امكان الاثر الواحد عما له
الاثر الاخير ولم يعلل المختلفة بعلل مختلفة ولا عدم وجوب كونه وجوديا
فلان صحة الرؤية لما كانت عدمية والامور العدمية جاز ان تكون معللة بعلل لا تكون
معللا عدميا بعدمي كما تعليل عدم انعدام علة العدم فيصح تعليلها بالحدوث ولو سلم

ان المعجم ليس هو الحدوث بل الوجود لكن لم لا يجوز ان يمتنع رؤية المرئي في الاجل لفوات
شرط او لوجود مانع وذلك لان الحكم كما يعتبر في تحققه حصول المقتضي يعتبر فيه
حصول الشرائط وارتفاع الموانع فلعل لخاصية الدنيا مانع في هذا الحكم او لفوات شرط
وهو انطباع صورة المرئي في حدقته او اتصال الشعاع الخارج منها بالمرئي او لوجود مانع
بان يكون ذاته تعالى غير قابل للرؤية كما يقول فان صحة الجهل والسهو ثابتة مع ان ذاته تعالى
غير قابل لهما قال احتج المعتزلة بوجوه اقول احتج المعتزلة على امتناع رؤيته تعالى
بوجوه ثلثة الاول هو ان قوله تعالى لا تدركه الابصار يقتضي ان لا تدركه الابصار في
شيء من الاوقات لان قولنا تدركه الابصار يناقضه قولنا لا تدركه الابصار وقولنا
لا تدركه الابصار صادق فيلزم كذب قولنا تدركه الابصار ولو امتنع كذب
كذب قولنا تدركه الابصار اذ لا قائل بالفرق واجيب عن هذا الوجه بوجوه الاول
هو ان الادراك عبارة عن الرؤية على سبيل الاحاطة من جميع جوانبه فيكون اخص
من مطلق الرؤية والآية تدل على نفي الادراك اعني نفي الرؤية على سبيل الاحاطة
ولا يلزم من نفي الرؤية على سبيل الاحاطة نفي الرؤية مطلقا لانه لا يلزم من نفي الخاص
نفي العام والثاني هو ان معنى الآية لا تدركه جميع الابصار لكون الابصار
جمعا محلى باللام في افادة العموم [illegible] فيكون رفع
قولنا لا تدركه بعض الابصار وذلك لان نقيض ادراك بعض الابصار اياه [illegible]
اكثر لان نقيض الموجبة الجزئية وقوله تدركه بعض الابصار كاذب اذ لا قائل بالفرق

بعض ج

لا تدركه الابصار

١١٨

هو ان ابصار الكفار لا تدركه اتفاقا وفي صورتي الحواس بطل الجزء الاول فلانا
لا نم ان ادراك الشيء عبارة عن رؤيته على سبيل الاحاطة لانهم يقولون ادركت
الشمس ولا يريدون به رؤيتها من جميع جوانبها واما في الثاني فلان معنى الآية
وهي قوله تعالى في معرض المدح سلب نفي الابصار مرة ونلزم منه ثبوت نكون
الابصار نقضا فيكون المراد عموم السلب وصدق السالبة لا ينافي
صدق الكلية لقائل ان يقول المدح هو نفي الادراك البصري الذي هو شرطه
ارتسام الشيء او تحديده في الشعاع ولا نزاع في نفي ذلك [illegible]
يعد منه من الشيء من غير حصول الاحداهما فممنوع انه نقص والمراد [illegible]
الا في الوجه الثاني قوله تعالى حين سأل الرؤية لن تراني وكلمة لن للتأبيد باتفاق
النحاة فيلزم نفي رؤية موسى ابدا ويلزم من ذلك ان لا يراه احد لعدم القائل بالفرق
واجيب عن هذا الوجه بمنع كونها للتأبيد وان سلم فلا نسلم انه يكون للتأبيد مطلقا
ههنا [illegible] وقولهم من قبل [illegible] في جهنم [illegible]
كما يجيء الوجوه وفيه نظر قال الثالث قوله وما كان لبشر ان يكلمه الله الا
الوجه الثالث قوله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل
رسولا فيوحي باذنه ما يشاء انه عليم حكيم نفى الرؤية وقت الكلام لانه نفي
التكلم الا على احد الوجوه الثلثة وليس منها ما في الرؤية اما الاول فلان الثالث جهة
لا شيء [illegible] واما الاخر فظ ولذا ثبت نفي الرؤية وقت الكلام فتنتفي في غيره

وقت الكلام لعدم القائل بالفصل واجيب عن هذا الوجه بان المراد بالوحي هنا في الاول والمراد
الوحي هو كلام يسمع بسرعة سواء كان من المتكلم بذلك الكلام محجوبا عن السامع او
لم يكن اذ لو كان عبارة عن الكلام الذي يكون المتكلم به محجوبا لكان قوله او من وراء
حجاب لغوا بلا فائدة وانه باطل وفيه نظر لانه انما يكون لغوا ان لو لم يكن المراد
بالوحي هو الالهام كما ذكره المفسرون وهو تمام واما السرعة فلا تناسب مقتضى
المقام لانه ليس في معرض بيان عظمته وسرعة الكلام لا تدل على العظمة الوجه
الرابع هو انه تعالى استعظم طلب الرؤية ورتب الوعيد والذم على طلب رؤيته فقال
انه قد سألوا موسى اكبر من ذلك ان الرؤية فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم
الصاعقة بظلمهم اي بطلبهم رؤية الله جهرة وكذلك رتب الذم والوعيد على
طلب الرؤية في قوله حكاية عن الكفار وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل
علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا الكفار
وقال الكفار وهم الذين لا يرجون لقاءنا هلا انزل علينا الملائكة ليخبرونا بان
محمدا صلعم نبي او نرى ربنا ليخبرنا بذلك ويأمرنا باتباعه وتصديقه ثم اقسم
عز وجل فقال لقد استكبروا في انفسهم بطلب الرؤية وعتوا اي تجاوزوا الحد
في الظلم بذلك طغيانا وعتوا كبيرا فعلم بان طلب الرؤية يستلزم الذم و
العقاب ولا له ان يرى في الاخرة والاول جائز بالاتفاق وتوسط للنزاع
القائلين بالرؤية انما يقول الا الرؤية من اعظم المثوبات واجلها فكيف يكون سببا

للعقاب

119

للعقاب واجيب عن هذا الوجه بان ابن عباس ان المستعظم طلبه وبه ورتب الذم
والوعيد عليه لاجل انهم طلبوا الرؤية تعنتا وعنادا بدليل انهم طلبوا ما
في الدنيا قبل اعطاء الهداية لا بحسب النطق الى انها يقدرون على رؤيته فلذلك استعظم
ورتب الذم والوعيد عليه والدليل على ذلك انه تعالى ذمهم بعدم رجائهم لقاء الله
تعالى في الاخرة بقوله وقال الذين لا يرجون لقاءنا اي في الاخرة فعلم بان التعنت
هو طلب رؤيته تعالى في الاخرة مذموم فثبت جواز رؤيته في الاخرة لانه لو
امتنع جاز العطف في الرجاء بعدم رؤيته وان لزم وقوع تكليف ما لا يطاق وانه
باطل فاذا ثبت ذلك علم بان الذم انما هو مرتب على طلب الرؤية في الدنيا لا
في الاخرة فلا يستلزم امتناعها فان اي لحس صوان الابصار اه اقول الوجه
اي لحس صوان الابصار في الشاهد اي فيما عندنا من المحسوسات يجب
اذا كانت الشروط الثمانية موجودة احدها كون الحواس سليمة لانه لو كانت
مأوفة لم يجب الرؤية وثانيها كون الشيء المرئي جائز الرؤية لانه لو كان ممتنع بل
الرؤية لم يمكن الرؤية وثالثها كون الشيء المرئي مقابلا للرائي كالجسم المحاذي
للرائي او كعينه في حكم المقابل له كالاعراض القائمة بالجسم المقابل فانها في حكم المقابل
وكالصورة المحسوسة في المرآة المقابلة للرائي فانها لكونها قائمة بالمرآة في حكم
المرآة لانه لو لم يكن مقابلا ولا في حكمه امتنع الرؤية ضرورة ورابعها عدم
ان يكون الشيء المرئي في غاية القرب من الرائي وخامسها عدم ان يكون الشيء

المرئي في غاية البعد عنه وسادسها هو ان لا يكون الشيء المرئي في غاية اللطافة
وسابعها هو ان لا يكون الشيء المرئي في غاية الصغر لو كانت في غاية القرب
او البعد او اللطافة او الصغر لم تكن الرؤية بالبديهة وثامنها هو ان لا
يكون بين الشيء المرئي والرائي حجاب مانع من الابصار وذلك ظ لانه لو لم تجب
الرؤية عند وجود هذه الشرائط لوجب ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن
لا نراها والشروط الستة الاخيرة وهي كون المرئي مقابلا للرائي او في حكمه
وعدم كونه في غاية القرب والبعد واللطافة والصغر وعدم الحجاب
والسلب لا يكون اعتبارها في رؤية الله تعالى لان ذلك مبني على كونه تعالى في جهة
وحيز وقد نفيناه عنه تعالى فبقي شرطان احدهما سلامة الحاسة والآخر صحة كونه
تعالى مرئيا لكن الاول وهو سلامة الحاسة حاصل لنا الآن فلو صح رؤيته تعالى
لوجب حصول الشرطين ح ووجب ان نراه تعالى الآن واللازم وهو رؤيته
تعالى الآن ظ فالملزوم وهو جواز رؤيته تعالى مثل اللازم بكونه ظ وهو المدعى
وقد اختل النقض بشرط الغيرة القوم ورأى السحاب المذكورة وهو كون
الرائي قاصدا للابصار له لو لم يكن قاصدا له بل كان غافلا عنه فربما حصلت
هذه الشرائط ولم يحصل الابصار واجيب عن هذا الوجه بان الابصار
في الغائب عن الابصار وهو ما من شأنه ان يكون محسوسا بالحس لا الابصار في
الشاهد فلعل رؤيته تعالى موقوف على شرط لم يحصل لنا الآن كالقوة التي يخلقها

١٢٠

الله تعالى للابصار في الابصار بعد البعث وبانه نقول على هذا الاول لم لا يكون الرؤية
واجبة الحصول عند حصول الشرائط بل يكون بخلق الله تعالى ويكون بعض
الشروط مفقودات لم قلتم انه ليس كذلك الوجه السادس انه تعالى لا يقبل
المقابلة للرائي ولا الانطباع فيه كما عرفت من نفي الجسمية وكونه تعالى في جهة
وكل مرئي مقابل للرائي ومنطبع فيه بالضرورة فالله تعالى لا يكون مرئيا
واجيب عن هذا الوجه بمنع الكبرى وهو ان قولكم بالضرورة صدق قولكم كل
مرئي مقابل للرائي ومنطبع فيه وبانه عين من الضرورة في الكبرى بط لاختلاف
العقلاء في صدقها فلو كانت الكبرى ضرورية الصدق لما اختلف في صدقها
وبان ما ذكرتم من الكبرى منقوض بابصار الله ذاته مع ان ذاته تعالى ليس مقابلا
لذاته ولا منطبعا فيه فبطل كليه ما ذكرتم من الكبرى تم

[illegible]

الباب الثالث في افعال الله تعالى

الاول الباب الثالث
في افعال الله تعالى وفي هذا الباب مسائل الاولى قال الشيخ ابو الحسن الاشعري
ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له ولا تأثير لقدرة
العبد فيها اصلا وقال القاضي ابو بكر الباقلاني ان ذات الافعال
واقعة بقدرة الله تعالى وكون الافعال طاعة كالصلاة ومعصية كالزنا
صفات تقع بقدرة العبد وقال امام الحرمين وابو الحسين البصري من المعتزلة
ان الافعال واقعة بقدرة خلقها الله تعالى في العبد اي انه تعالى يوجد في العبد
القدرة

والارادة ثم تلك الارادة والقدرة توجبان الفعل المقدور وقال الاستاذ ابو
اسحاق ان المؤثر في ذات الفعل مجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد وقال
جمهور المعتزلة العبد موجد فعله بالاختيار ومبنى قول المعتزلة على وجوه الاول
هو ان ترك الفعل اذا امتنع من العبد حال صدور الفعل منه كان العبد مجبورا في فعله
لا مختارا له اذ الفاعل المختار هو الذي يتمكن من الفعل والترك والا لزم منع الترك
عليه بل يمكن منه الترك احتاج الفعل الى مرجح والا لزم الترجيح من غير
مرجح ويجب الفعل معه لو لم يجب لامكن ان يوجد تارة ولا يوجد اخرى فاذا
وجد مع امر آخر لزم الترجيح بلا مرجح وان توقف لم يكن المفروض اولا
مرجحا بل بعضه ولا يكون صادرا من العبد اذ لو كان ذلك المرجح صادرا عن
العبد لاحتاج الى مرجح آخر اذ يعود التقسيم المذكور فاذن لا بد من مرجح
موجب للفعل غير صادر من العبد دفعا للتسلسل فيلزم الجبر لان عند وجود المرجح
يجب الفعل وعند عدمه يمتنع فلم يكن العبد مستقلا بالاختيار وفيه نظر لانهم قالوا
معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها وجوب الترجيح
بحسب الارادة فمتى حصل المرجح وهو الارادة وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع
وذلك غير مناف لاستواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها الوجه الثاني
هو ان العبد لو كان موجدا لفعله بالاختيار لكان عالما بتفاصيل فعله لان الموجد لشيء
بالاختيار يكون عالما به على التفصيل لا [illegible]

الى استقلالها

١٢١

كونه موجدا لما يكل الموجودات لجواز ان يصدر هذا العالم بما فيه من الموجودات
مع عدم علمه بشيء منها وفيه نظر واذا كان عالما بتفاصيل فعله يلزم ان يكون
الفاعل للحركة البطيئة التي تتخلل السكون في بعض الاجزاء او كثرة في بعضها محيطا
عالما بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة وعددها واحيازها تلك السكنات وهو باطل لانه
لا شعور له بشيء من ذلك وفيه نظر لان البطء ليس لتخلل السكنات كما عرفت الوجه الثالث
لو كان العبد مختارا في افعاله موجدا لها لامكن مخالفة مراد العبد لمراد الله تعالى بان يريد العبد
تسكين جسم في زمان معين واراد الله تعالى تحريكه في ذلك الوقت فان وقع مراد
كل منهما يلزم الجمع بين النقيضين وان لم يقع مراد كل منهما يلزم رفع النقيضين وان وقع
مراد احدهما دون الاخر لزم الترجيح بلا مرجح لان قدرة الله تعالى وان كانت
اعم من قدرة العبد لانه قادر على ما لم يقدر العبد عليه لكن بالنسبة الى هذا المقدور
المعين على السواء اي مساوية لقدرة العبد لان كل واحد منهما مستقل بالتاثير
في هذا المقدور واذا كان كذلك امتنع ترجيح قدرة الله تعالى على قدرة العبد لانه
الترجيح بلا مرجح وفيه نظر لان القدرتين ليستا بمتساويتين في الاستقلال بالتاثير
بل هما متفاوتتان في القوة والضعف فالضعيف وان قدر على فعل يكون مستقلا
يقدر عليه القوي لكن القوي يقدر على منعه من ذلك الفعل وهو لا يقدر على منع
القوي وح جاز فيما فرض حركة ذلك الجسم ولا يلزم الترجيح بلا مرجح قالت
واحتجوا بالمنقول ادلة احتجت المعتزلة على ان افعال العباد منوطة باختيارهم

بقدر

بالمشيئة والمنقول اما الاول فهو ان العبد لو لم يكن مختارا في فعله لكانت
افعاله جارية مجرى حركات الجمادات ولو كان كذلك لقبح تكليفه بشيء لاستحالة تكليف
الجماد وما جرى مجراه لكن العقلاء اتفقوا على جواز التكليف فعلم بان فعل العبد
ليس مخلوقا لله تعالى بل بقدرته واختياره واجيب عنه بان هذا الالزام مشترك
بوجهين الاول هو ان الفعل المامور به عند استواء الداعي الى الفعل والداعي
الى الترك غير ممكن الحصول لان ترجيح الداعي الى الفعل ممتنع الحصول وعند رجحان داعي
الفعل على داعي الترك واجب الحصول فالفعل المامور به اما ممتنع الحصول او واجب
الحصول فالفعل لا يكون مقدورا للعبد فيقبح التكليف الوجه الثاني
ان فعل العبد ان كان معلوم الوقوع لله تعالى وجب وقوعه وان كان معلوم اللاوقوع
له كان ممتنع الوقوع وما ثبت انه [illegible] عند [illegible] فان كذلك لا يكون
للعبد فعل اختياري فيقبح التكليف فعلم بان الالزام وارد على الكل
ومع هذا يمكن ان يجاب عنه بان يقال سلمنا ان فعل العبد لو جرى مجرى حركات الجمادات
لكن لا نم قبح التكليف وانما يلزم ان لو كانت افعاله معللة بالاغراض وليس
كذلك فانه لا يسأل عما يفعل قال واما الثاني اقول واما الثاني اعني المنقول
فهو من وجوه الوجه الاول هو ان الايات التي اضافت الافعال الى العباد
كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الى قوله مما يكسبون وغيرها والايات التي علقت
الافعال بمشيئة العبد كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن الخ تدل على ان افعال العباد واقعة

بقدرتهم

بقدرتهم واختيارهم وهو المط وعورض بان ما ذكرتم من الايات الواردة
باضافة الافعال الى العباد وبتعليقها على مشيئتهم وان كانت دالة على ما ذكرتم
لكن عندنا ما يدل على ان الافعال غير واقعة بقدرة العباد وغير معلقة بمشيئتهم
اما ما يدل على الاول فهو قوله تعالى الله خالق كل شيء وهو قوله والله خلقكم وما تعملون
فان هذا يشير الاكثر يدل صريحا على ان الافعال واقعة بقدرة الحق تعالى وقوله
واما ما يدل على الثاني فهو قوله من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط
مستقيم فان هذه الاية تدل على انها معلقة بمشيئته تعالى دون مشيئة العباد
قال الثالث الايات المشتملة على اقول الوجه الثالث من الوجوه المنقولة هو ان الايات
المشتملة على الوعد بالثواب بسبب الافعال وهي الطاعات كقوله تعالى ان الذين
امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا وعلى الوعيد
بالعقاب بسبب الافعال وهي المعاصي كقوله تعالى ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف
له العذاب وعلى المدح بالافعال كقوله تعالى وابراهيم الذي وفى الاية وعلى الذم
عليها كقوله تعالى اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا [illegible] دالة
على ان افعال العباد واقعة بقدرتهم واختيارهم لان ترتب [illegible] والايمان
الوعد والوعيد والمدح والذم بسببها يقتضي كون افعالهم غير جارية مجرى
حركات الجمادات واجيب عن هذا الوجه بان المقتضي للمدح والثواب انما هو
السعادة والموجب للذم والعقاب انما هو الشقاوة في ذات الكفار والشقاوة

والشقاوة كتبت للعبد قبل وجوده بقوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن
امه والشقي من شقي في بطن امه ولا دخل للعبد فيها لانها امارات الشقاوة
فان قلت لو كانت السعادة والشقاوة جبلية ولا دخل للافعال فيها فلم يترتب
الثواب والعقاب عليها قلت ترتب الثواب والعقاب عليها ليس من حيث ان الافعال
الصالحة موجبات للثواب والافعال الغير الصالحة موجبات للعقاب بل من حيث
ان الافعال معرفات وامارات للثواب والعقاب فلا يلزم ما ذكرتم فيكون قوله وترتب
الثواب اه اشارة الى جواب سؤال مقدر تقريره ما ذكرنا قال الثالث
اعتراف الانبياء اقول الوجه الثالث من الوجوه النقلية اعتراف الانبياء بذنوبهم
كما في الايات التي اوردها تدل على كونهم فاعلين لافعالهم وتقرير هذا الوجه بما
اورده المصنف من الايات الدالة على ان كل ما يخلق الله تعالى بمشيئته ونظائره كقوله تعالى
من يشاء الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم قال الرابع الايات الدالة
الوجه الرابع من الوجوه النقلية الايات الدالة على ان افعاله لا تتصف بصفات
افعال العباد من الظلم والتفاوت والاختلاف اما الدالة على عدم اتصاف
افعاله بالظلم فكقوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة وقوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد
وقوله تعالى وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون واما الدالة على عدم اتصاف
افعاله بالاختلاف فكقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا
فعلم بحكم المفهوم ان كل ما كان من عند الله لا يكون فيه اختلاف واما الدالة

على عدم اتصاف افعاله بالتفاوت فكقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت
تدل على ان افعال العباد غير واقعة بقدرة الله تعالى وغير مخلوقة له لانه لو كانت مخلوقة
له لكانت افعال العباد افعاله فكل ما يكون صفة لافعال العباد من الظلم والتفاوت
والاختلاف يكون صفة لافعاله لكن هذه الايات تدل على ان افعاله لا تتصف بهذه
الصفات فلا يكون افعال العباد واقعة بقدرته ولا مخلوقة له وهو المطلوب واجيب
عن هذا الوجه بان ما ذكرتم من الايات لا تدل على ان افعال العباد لا تصدر عنه تعالى
اما الايات الدالة على نفي الظلم عن افعاله فلان كون الفعل ظلما ليس باعتبار ذات
الفعل ولا صفة حقيقية له حتى لو اتصف افعال العباد به يلزم اتصاف افعاله به بل صفة
اضافية توصف بها بعض الافعال بالنسبة الى الفاعل وذلك لان ما كان بالنسبة الى حقوق العباد
واستحقاقها فان من غير اذن صاحبه ظلم فيكون نقضا لحقوق العباد لان الظلم عبارة عن
التصرف في حق الغير او في حقه من غير استحقاق واما بالنسبة اليه تعالى فلا يكون شيء
من ذلك ظلما لانه مالك الكل على الاطلاق بالاستحقاق ولهذا كان ذلك فيكون الظلم
صفة اضافية للفعل بالنسبة الى الفاعل لا يمنع صدور اصل الفعل عن الباري تعالى بجهة
عن هذا الاعتبار ثم لو صح هذا الاعتبار بالنسبة الى الفاعل مجرد ان يصدر منه
تعالى فعل ويوصف ذلك الفعل بالنسبة الى الفاعل ظلما بالنسبة الى العبد ثم قيل ما قيل انه و
اما الايات الدالة على نفي الاختلاف والتفاوت في افعاله تعالى فلان
المراد من نفي الاختلاف والتفاوت هو ما يدل عليه سياق الاية لا نفي الاختلاف

عن افعاله ثم فان افعاله لم تخلفه مدلولها عليه المشاهدة في مخلوقاته وكذا من نفي التفاوت
نفيه عن خلق السموات كما دل عليه سياق الآية فانه نفي التفاوت عن افعاله فان مخلوقاته
ثم متفاوتة في الرتبة والشرف والدنو والارتفاع لذلك من انواع التفاوت ولو
كان كذلك فلا يبعد ان يخلقه بكم وانما ذكرنا انا نقول لو سلمنا ان الاختلاف
والتفاوت مما في القرآن وخلق السموات اذ الكلام فيهما واعلم ان اصحابنا
لما وجدوا **المسئلة** واعلم ان اصحابنا بالمعتزلة الاشاعرة لما وجدوا تفرقة بديهية
بين ما نزاوله وبين ما نشاهده من ان الفعل وبين ما نجده من الجمادات عن ادراكات
علموا ان للنار افعال اختيارية والبرهان القائم على صدور الفعل عنها
فقد رتبوا احد بادلة قطعية ومنهم من اضافة الفعل الى اختيار العبد مطلقا
كما وقعت من الوجوه وارادة وان يخلوا منها فقالوا ان الفعل واقع بمجموع قدرة
ربه تعالى وكسب العبد ومعنى الكسب ان العبد اذا صمم العزم على صدور الفعل فانه تعالى
يخلق الفعل والقدرة عليه باجراء العادة فالعبد وان لم يكن موجدا لافعاله نفسه
لكنه كالموجد لمخالفته لكن جاز الاخذ فيه التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب
والقول بهذا ايضا صعب في ذلك لان تصميم العزم ايضا فعل فيكون هو ايضا
واقعا بقدرة الله تعالى فلا يكون للعبد فيه مدخل ايضا اصلا ويعود المحذورات
والصعوبة في هذا المقام انه يستلزم خلق الاعمال اكثر السلف على المناظرين فيه
لانه يدعي الى رفع الشك كيف والتفويض والقول بالتشريك عصمنا الله وايّاكم

صح

١٢٤

عن سؤال الاقدام في هذا المقام بالنفي ... ان المعاد انه تعالى **المسئلة** المسئلة الثانية في
ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات وهذا البحث موقوف على تمهيد مقدمة وهو ان الارادة
عندنا كما مر ثم توافق العلم على ان كل ما علم الله وقوعه فهو مراد الوقوع وكل ما علم
عدمه فهو مراد العدم وعند المعتزلة فالامر توافق الامر لكان كل ما هو مراد الله
المعتزلة اذا ثبت هذا فنقول انه تعالى مريد لجميع الكائنات خيرها وشرها بسبيل الاختيار
ما مر والكفر لوجهين الاول انه موجد لجميع الكائنات وموجدها بسبيل الاختيار
وكل من اوجد شيئا بسبيل الاختيار فهو مريد له ضرورة ثم ينتج ان الله تعالى مريد
لجميع الكائنات في هذا المطلب الثاني انه لم علم من الكافر الذي مات على كفره كان جهله
متعلق عدم ايمانه لو وقع ما تعلق وقوع ايمانه لو جاز وجوده كان ان ينقلب علمه
جهلا ولذا امتنع وجوده ايمانه فلا يتعلق الارادة بايمانه لانه لا يراد الشيء لا
يعلم انه الله فثبت ان كل ما لا يريد لا يقع فينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل
ما يقع فهو مريد له وهو المطلوب **المسئلة** احتجت المعتزلة بوجوه **الاول** احتجت المعتزلة على ان
الله تعالى غير مريد لجميع الكائنات بل لبعضها وهو الذي هو مرادات بوجوه اربعة
الاول ان الكفر غير مأمور به اتفاقا واذا لم يكن مأمورا به فلا يكون مرادا
له لو كان مرادا الكان مأمورا به لان الارادة مأمور لو اوامر او غيره ما كان
وقد ثبت انه غير مأمور به فلا يكون مرادا او لا يكون مرادا او هو من جملة الكائنات
فلا يكون الله مريدا لجميع الكائنات وهو المطلوب لو كان الكفر مرادا له

منا الخير والشر وان يا ناهم

لو جب الرضا به او جوب الرضا بقضاء الله تعالى وانما بطل لان الرضا بالكفر كفر

انما انه و هو ان الكفر لو كان مرادا لكان الكافر مطيعا بكفره لان الفاعل يحصل

مراد المطاع لكنه ليس بطاعة فلا يكون مرادا الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر

يدل على انه تعالى لا يريد الكفر لان الارادة لو رضي به لان الرضا هو الارادة لكن اللازم

باطل مع عدم الرضا فيكون دالا على عدم الارادة وهو المطلوب انما الموضع الوجه

السلم الاخر كما في الوجه الاول بعينه والجواب عن الوجه الاول انا لا نسلم انه لو

كان مرادا لكان مامورا به وانما يلزم ذلك لو لم ينفك الامر عن الارادة لكن الامر

قد ينفك عن الارادة كامر المختبر فانه اذا اراد ان يطلع على ان عبده يشرب الخمر وهو لا يريد ذلك

ثم يريد ان يختبر عبده حتى يظهر هل يأتمر بذلك ام لا فيقول اشرب الخمر فانه امر ماموره

العبد بما امره ولا يريد وقوعه والانفكاك الامر عن الارادة جاز ان يكون الكفر

مرادا ولم يكن مامورا به وفيه نظر لانه انما يلزم جواز ارادة الكفر دون الامر به لو كان

الانفكاك الارادة عن الامر وهو ممنوع وما ذكر من بيان وجود الامر بدون الارادة يعني

وجود الارادة بدون الامر لا يلزم من وجود اللازم بدون الملزوم وجود الملزوم

بدون اللازم وعن الوجه الثاني انا لا نسلم ان الكفر لو كان مرادا لوجب الرضا به

قوله لو وجب الرضا بقضاء الله تعالى قلنا انما يلزم ذلك لو كان الكفر قضاء

الله تعالى لكنه ليس كذلك بل هو متعلق الرضا انما يجب بقضاء الله تعالى وهذا الجواب ما

ما ذكرتم والرضا بقضاء العبد بالكفر لا يرضى المعبود وعن الوجه الثالث ان

العبارة

١٢٨

لا نسلم ان الكفر لو كان مرادا لكان الكافر مطيعا بكفره قوله لان الطاعة تحصيل مراد

المطاع قلنا لا نسلم بل الطاعة هو موافقة الامر والامر غير الارادة وقد تحقق عندنا

عدم وجود الكون الكافر مطيعا بكفره لان حال الكافر من الكفر ليس مامورا به وفيه ايضا

ما قد عرفت مع الجواب عن الوجه الاول وعن الوجه الرابع بانا لا نسلم ان الآية تدل

على عدم ارادة الكفر وانما يلزم لو كان الرضا هو الارادة بل الرضا مطلقا وعدم

الرضا من الله تعالى ترك الاعتراض وقيل لو كان الاعتراض في معنى قوله ولا

يرضى لعباده الكفر فيكون الكفر منصوبا بنزع الخافض وفيه نظر فان الكفر

منصوب بكونه مفعولا به تحت نزع الخافض ساقط وايضا لو كان المراد بالرضا هنا

ترك الاعتراض لوجب ان يبطل مع ان ترك الاعتراض موجود في هذا المقام

وقالت الحكماء الموجود آه اقول وقالت الحكماء في شرح القضاء والقدر

الموجود اما خير محض لا يشتمل على شر اصلا كالملائكة التي هي جميعها الكمالات العقول

وكالافلاك او الخير فيه غالب كالموجودات التي في هذا العالم والكثير بالنار فان

فيها وان كان شرا من حيث انها قد تتأذى بها بعض الاحوال هي لا تضاء فيها منافع

كثيرة لا تكاد تحصى فالمعصية ان المعصية الخيرات والشرور اما بالتبع اذ لا

يمكن وجود الشر من جهة طبيعتها الا شئ يكون كذلك فالحكمة الالهية التي هي

منبع الخير والجود تقتضي حصول القسم الاول وكذا حصول القسم الثاني لانه

لا يلزم من فقد القسم الثاني تحرزا عن الشر القليل لا نتفت فكر الخيرات الكثيرة

هو ايضا تحرزا عن الشر القليل

وهو انه لا يريد الثواب

للعبارة الكفر ولا يترك

الانكار لعبادة الكفر

وترك الخير الكثير لاجل التوقي عن الشر القليل شر كثير الثالث آه

المسئلة الثالثة في التحسين والتقبيح لا حكم للافعال عند الاشاعرة فانه
مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء ويختار ما يريد لا يتوجه عليه ولا غاية
لفعله ولا يحجر عليه فلا يكون شيء من الافعال بالنسبة اليه قبيحا ولا بالنسبة الى العباد فالقبيح
ما نهي عنه شرعا كالحرام والمكروه والحسن ما ليس كذلك كالواجب والمندوب والمباح
وفعل غير المكلف وقالت المعتزلة الفعل القبيح هو الذي يكون متعلقا للذم
وقبحه يكون لذاته او لصفة قائمة بذاته ولو كان كذلك فالفعل القبيح يقبح صدوره
من الله تعالى كما منا لان ما بالذات او بما لا ينفك عن الذات لا يزول وكذلك الحسن
اي الفعل الحسن هو الذي يكون حسنه لذاته او لصفة قائمة بذاته ويحسن صدوره
من الله تعالى كما يحسن منا على ما عرفت ثم ان من الفعل القبيح والحسن ما يستقل
العقل بادراكه اما بديهة كحسن الصدق النافع والايمان وقبح الظلم او استدلالا
كقبح الصدق الضار فانه لاشتماله على صفة المضرة قبيح وحسن الكذب النافع
فانه لاشتماله على صفة المنفعة حسن ولاجل ان الحسن والقبح فيما ذكرنا من الصور
مدرك بالعقل والحكم بالحسن والقبح فيما ذكرنا من الصور المتدينين اعني المتمسك
بكتاب سماوي وغير المتدينين ايضا اعني ما سواه كالبراهمة ومن الفعل القبيح
والحسن ما ليس العقل مستقلا بادراكه لا ضرورة ولا استدلالا كحسن صوم آخر
يوم رمضان وقبح صوم اول شوال فانه لا مجال للعقل في ادراكهما قلنا في الرد

١٢٧

على المعتزلة بان مرادكم بالحسن ان كان ما يكون صفة كمال كالعلم او ما يكون ملائما للطبع
كالحلو وبالقبيح ما يكون صفة نقص كالجهل او ما يكون منافرا للطبع كالالم فلا خلاف
في كونهما عقليين اذ لا حاجة في معرفة الكمال والنقص والملائمة والمنافرة الى الشرع
بل العقل مستقل بادراك ذلك وان كان مرادكم بالحسن ما يتعلق به في الآجل ثواب
كالصلوة وبالقبيح ما يتعلق به في الآجل عقاب كالزنا فالعقل لا مجال له في ادراكه
بل هو محض حكم الشرع بل كيف لا يكون متلقى عن الشرع وقد ظهر في
مسئلة خلق الافعال ان العبد غير مختار في فعله ولا مستقل بتحصيل ذلك بل ما يصدر
عنه انما يصدر على سبيل الاضطرار فلا يوصف بالحسن والقبح عقلا

الرابعة في انه تعالى المسئلة الرابعة في انه لا يجب على الله تعالى شيء وانما
قلنا ذلك لوجهين الاول انه لو وجب عليه شيء لوجب بحكم حاكم لان ثبوت
الحكم اعني الوجوب لا بد له من حاكم موجب ضرورة ولا حاكم عليه فلا يجب عليه
شيء وفيه نظر الثاني انه لو وجب عليه شيء فان لم يستوجب الذم بترك الشيء
الواجب لم يتحقق الوجوب لان الواجب ما يذم تاركه وان استوجب الذم
بتركه كان ناقصا في ذاته مستكملا بالفعل الذي وجب عليه وهو محال
اوجب المعتزلة على الله تعالى امورا منها اللطف وهو عندهم ما يقرب العبد الى الطاعة
ويبعد عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء ومنها الثواب على فعل الطاعة
التي اوجبها [illegible] ثم نقيضه لكن الموت حد الثواب فيكون الواجب

على الله تعالى امر يكون في ذاته يمكن ان يفعل ذلك الثواب
ابتداء [illegible] يفعل متوبا اولا

الى المقرب عبثا وكل ما يكون عبثا جاز تركه وكل ما جاز تركه لا يكون واجبا فاللطف لا
يكون واجبا ومن الامور التي اوجبوا على الله تعالى لمصلحة المكلف من الطاعات فيقال عليه
بان اسم انعم على العباد في الشهوات السابقة والانعامات السابقة بما لم يكن حقه واحسانا
وان كان كذلك فتكليف الاحسان او الطاعات لا لمقابلة تلك النعم السابقة تكليف يقتضي مقابلة
اخرى ومن الامور التي اوجبوا عليه تعالى العقاب على الكبائر قبل التوبة فيقال عليه
حق له تعالى فله ان يتركه لا سيما وفي استيفائه نفع ولا في اسقاطه ضرر وان جاز عفو
لم يكن العقاب واجبا عليه ومن تلك الامور التي اوجبوا على الله تعالى ان يفعل الاصلح
للعباد في الدنيا فيقال عليه لو كان الاصلح واجبا عليه لما خلق الكافر الفقير لان
الاصلح للكافر الفقير ان لا يخلقه حتى لا يكون معذبا في الدارين ومن تلك الامور التي اوجبوا
عليه ان لا يفعل ما هو قبيح عقلا العلم به [illegible] واستيفاؤه [illegible] فيما سبق
مع انه يرد [illegible] فقد عرفت [illegible] ذكر في المسائل السابقة الاول [illegible] في افعاله
المسئلة السادسة في ان افعاله تعالى لا تعلل بالاغراض ومن تفصيل المصالح [illegible]
وانما قلنا ذلك لوجهين الاول انه تعالى لو فعل لغرض وكل من يفعل لغرض كان تحصيل
ذلك الغرض بالنسبة اليه اولى من عدم تحصيله وكل من كان كذلك كان مستكملا بذلك الغرض
الذي هو غيره وكل من كان مستكملا بغيره فهو ناقص في ذاته فعلم انه تعالى لو فعل
لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو محال فلا يفعل لغرض لا يقال لا نسلم ان كل
من يفعل لغرض لكان مستكملا بذلك الغرض وانما يلزم ذلك لو كان ذلك الغرض

راجعا الى ذاته تعالى واما اذا كان راجعا الى غيره فلا يلزم ما ذكرتم واذا كان كذلك فلم لا يجوز
ان يكون غرضه تحصيل مصلحة العبد فلا يلزم النقصان في الذات ولا الاستكمال
بالغير لانا نقول ان اراد انه تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استويا
بالنسبة اليه تعالى لم يصلح ان يكون غرضا لكونه داعيا الى الفعل والا يلزم الترجيح
بلا مرجح وان لم يستويا بل يكون فعلها اولى بالنسبة اليه تعالى من تركه يلزم الاستكمال
بالغير فرجع الاشكال الثاني انه لا شك في ان تلك الاغراض من قبيل الحادث فيكون تحصيل
تلك الاغراض ابتداء بغير توسط ان فعله مقدورا له تعالى فيكون [illegible] مقصودا له
ثم ابتداء او اذا جاز حصول تلك الاغراض ابتداء فجعلها غايات [illegible] تلك
الافعال يكون عبثا والعبث باطل فلا يكون افعاله تعالى معللا بالغرض
وهو ايضا لان من جملة افعاله [illegible] تلك الاغراض غايات للافعال فيجب
واذا كان بعض افعاله غير معلل بالغرض لا يكون شيء من افعاله معللا بالغرض
لعدم القائل بالفصل الثالث [illegible] الغرض [illegible] الحادثة في وقتها
المعين [illegible] قبل ذلك الوقت لزم [illegible] الحادث في [illegible] قبل هذا الوقت
لا فيه ولزم ايضا [illegible] لا يكون هذا الغرض غرضا لهذا الحادث [illegible]
[illegible] وكونه غرضا
[illegible] فيكون هذا الغرض ايضا مختصا بذلك
الوقت فيعود الكلام في اختصاص الغرض بهذا الوقت بان نقول الغرض

من حدوث هذا الغرض في هذا الوقت لما لا يجوز قبل هذا الوقت او بعده فان
استوا اختصاص كل غرض بوقته الى غرض آخر لا الى نهاية يلزم التسلسل وهو باطل ولكن
انتهت الاغراض الى ما لا غرض له اختصاص بوقته يلزم تنزيه فعله عن الغرض و
هو المطلوب قال واتفقت المعتزلة اقول واتفقت المعتزلة الى ان افعاله تعالى واحكامه
معللة برعاية مصالح العباد لانه لو لم يكن كذلك فاما ان يكون معللا برعاية مصالح راجعة
اليه وهو محال لما عرفت او يكون افعاله تعالى خالية عن الاغراض وهو ايضا باطل لان ما
لا غرض فيه فهو عبث والعبث على الحكيم محال واذا بطل القسمان ثبت ان افعاله
واحكامه معللة برعاية مصالح العباد وهو المطلوب واجيب عنه بان المراد بالعبث
في قولكم العبث على الحكيم محال ان كان هذا الفعل الذي لا غرض فيه فهو عين المتنازع
وان كان المراد غيره فلا بد من افادة تصوره اولا ثم تبيين حسنه له عليه ثانيا
حتى تنظر في صحته وفساده قال المسألة الثالثة قالت المعتزلة اقول المسألة الثالثة
قالت المعتزلة الغرض من تكليف العباد بالطاعات التعريض لما يستحق تعظيم
العبد بالثواب فان التفضل بتعظيم من غير ان يستحق التعظيم قبيح
من الله تعالى قلنا مبنى هذا الكلام على القول بالحسن والقبح في افعاله تعالى وقد سبق
ابطاله ومع القول بها فان التفضل بالتعظيم انما يقبح ممن يتصور له النفع و
الضرر والله تعالى منزه عنهما فلا نسلم انه يقبح منه والتكليف بوجهين الاول
ان العبد مجبور في افعاله لا قدرة له فافعاله جارية مجرى حركات الجمادات ولا يكلف

كان تكليفه بمنزلة تكليف الجمادات وهو محال الثاني ان تكليف العباد
ان خلا عن الغرض كان عبثا فيقبح من الله تعالى الاتيان به وان كان لغرض فذلك
الغرض لا يكون الا له لانه تعالى منزه عن الغرض ولا يكون ايضا للغير لانه تعالى قادر
على تحصيل ذلك الغرض ابتداء من غير توسط الغير لانه تعالى قادر على جميع الممكنات
ابتداء واذا كان كذلك فيقبح التكليف واجيب عن الاول الاحتجاج بان
التكليف حاصل يرجع الى انه تعالى من افعال الخلق بنزول الثواب [illegible]
الانسان بالتكليف [illegible] اهل الجنة ودخول [illegible] اهل النار [illegible]
تركه وفارق بين السعداء والاشقياء [illegible] فلا يجوز طلب [illegible] حكم الله
تعالى لا يطلب [illegible] ولا [illegible] علته فان الله تعالى ان يفعل ما يريد ولا اعتراض
عليه [illegible] كما قال الله تعالى في محكم كتابه لا يسأل عما يفعل
وهم يسألون جعلنا الله من الراضين بقضائه الصابرين على بلائه بمحمد خير انامه
وخاتم اصفيائه هذا آخر الالهيات والحمد لله الواقي من البليات قال

الكتاب الثالث في النبوات وما يتعلق بها

وفيه ثلثة ابواب اقول الكتاب الثالث في النبوات وما يتعلق بها من المباحث الكلامية
وغيرها من السمعيات كالحشر والجزاء والشفاعة الى غير ذلك وفي هذا الكتاب ثلثة
ابواب الباب الاول في النبوة وفي هذا الباب مباحث البحث الاول في
[illegible] النبي [illegible] هذا [illegible] ما لم يكن الانسان بحيث يستقل

وحفظ بابر نفسه وكان امر معاشه من غذائه ولباسه ومسكنه وسلاحه لا يتم
الا بمشاركة شخص آخر من ابناء جنسه اي بمشاركة انسان آخر ولا يتم ايضا الا
بمعارضة وهي ان يعمل كل واحد مثل ما يعمل الآخر ومعاوضة وهي ان يعطي كل
منهما صاحبه من عمله بازاء ما ياخذه من عمله وتكون تلك المعارضة والمعاوضة على نهج بين
الشخصين فيما يعرض لهما بما يقوم عليه صلاح الشخص كالامور المذكورة
او صلاح النوع كتدبير المنزل مثلا فكل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب
على من يزاحمه في ذلك وبدعوى شهوته وغضبه الى الجور على الغير احتاج
الانسان الى عدل متفق عليه حتى لا يكون كذلك يحفظ ذلك العدل شرائع العدل
لا يتناول الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كان الى قوانين كلية تحفظ وتلك
القوانين هي الشرع والشرع لا بد له من شارع يفرضه ويقيمه على الوجه الذي
ينبغي وذلك الشارع يكون ممتازا عن غيره باختصاصه بآيات ظاهرة ومعجزات باهرة
لانه لو لم يكن كذلك لتنازع الناس في وضع الشرع اذ لا ترجيح لاحدهم على الآخر
وتلك المعجزات توجب الناس الى اطاعة ذلك الشارع وتحثهم على اجابته و
يكون ذلك الشارع صادرا من عند الله تعالى اي يصدق في جميع ما يقول يوعد المسيء
بالعقاب العاجل والآجل ويعد المطيع بالثواب والشارع الموصوف بهذه
الصفات هو النبي عم فان الانسان محتاج الى النبي عم وهو المطلوب قال لكنه
اقول البحث الثاني في امكان المعجزات للنبي امر خارق للعادة مقرون بالتحدي او

وفعل مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وانما قلنا بالتحدي لئلا يتخذ الكاذب
معجزة من مضى من الانبياء حجة لنفسه لكونها غير مقرونة بالتحدي وانما قلنا مع عدم
المعارضة ليتميز عن السحر والشعبذة فعلم مما ذكرنا ان هذين القيدين يجب
لزيادته على ما قال المصنف في تعريف المعجز حتى يكون منطبقا عليها لا على اوفق هذا
فنقول الذي يكون خارقا للعادة مثل ان يمسك النبي عن القوت مدة غير
معتادة ومع ذلك يحفظ الحيوة وهذا جائز بسبب انجذاب النفس الى عالم
القدس والتشابه القوى البدنية فوقعت القوى البدنية عن افعالها كالهضم
والشهوة والتغذية وما يتعلق بها ثم يتحلل من البدن شيء مما يتحلل من غيره فيستغني
النبي عم عن بدل ما يتحلل اعني الغذاء الا ترى ان المريض بالامراض الحادة لما
اشتغلت قواه الطبيعية عن تحريك المواد المحمودة وتحليلها بتحليل المواد
الردية لم يطلب الغذاء مدة لو انقطع الغذاء مثل هذا الانقطاع عنه في غير
مثل هذه الحالة هلك واليه ما ذكرنا الاشارة في قول النبي عم لست كاحدكم
ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني قال وان يخبر عن الغيب اقول الفعل
الخارق للعادة اما ان يكون فعلا نفسانيا او فعلا جسمانيا اما الاول
فمثل ان يخبر عن الغيب بسبب انتقاش النفس في اليقظة بما يتخيله في النوم
من تواتر عن الاشتغال بتصرف البدن فيتقوى نفسه بقوتها وتعاليها عن الشواغل
البدنية وطهارتها عن الكدورات البشرية بالملكات العظام اعني الجواهر المجردة الحافية

البرزخية التي فيها صور الموجودات كلها فتنتقش النفس بما في تلك الجواهر العقلية
من صور الجزئيات الواقعة في عالمنا هذا انتقاشا بصورة تراه في مرآة تحاذيها
عند ارتفاع الحجاب بينهما فتعد ذلك ما عندها من المغيبات على وجه كلي او
صور ذلك ما شئت تلك الجواهر لانه اسباب وعلل الموجودات الجسمانية مدركة
الجزئيات وهو ذكره ما سوف يقع كما ... من احواله ... حقيقة الجماد في الاحوال
السابقة فيكون صور جميع الحوادث من الازل الى الابد مرتسمة في العقول فاذا
انتقشت النفس بصور تلك الجزئيات فينتقل تلك الصور من النفس الى القوة
المتخيلة الى الحس المشترك فيرى تلك الصور كانها مشاهد محسوس وهذا هو الوحي
وربما تقوى النفس ويشتد الاتصال فيسمع كلاما منظوما من شخص يشاهده
وذلك المخاطب هو الملك ويشبه ان يكون نزول الكتب الالهية بهذا الوجه
ويتخيل نزول الملك عنده بشخص ويكلمهم بكلام وانا ذكرنا وهو الفعل ...
اخرى فمثل ان يفعل ... هذه الافعال ... العقل قوة لعلها ... الذي يتبع البني ...
جريانه كما ... ويتم ... من ... النبي ... ونحوه ...
وذلك الاقتدار ... هو بسبب ان ... على ما في الكائنات فتتصرف نفسه
فيها بارادة صورة ... كما تتصرف في اجزاء بدنه ... في عنصر ... من ...
الى ... وذلك ... ذلك العنصر في طبيعته ان يكون نفسه اقدر على التصرف
في ذلك العنصر من التصرف في عنصر اخر بسبب ... والله يعلم ذلك السبب ...

وله انه لا يمكن فيفعل في ذلك العنصر ما يشاء وهذا الصورة امكان المعجز على
راي الحكماء واما على راي المتكلمين فلا حاجة الى هذه التطويلات فان الله تعالى
قادر على جميع الممكنات فاعل بالاختيار يخص من يشاء من عباده
بالوحي والمعجزة وارسال الملك اليه وانزال الكتب عليه **قال** العالم **اقول**
البحث الثالث في اثبات نبوة نبينا محمد عليه السلام يدل على نبوته وجهان الاول انه
عليه السلام ادعى النبوة بالتواتر واجابه الامم على ذلك واظهر المعجزة وهي ...
لان معجزات الرسول ... منقولة الينا بالتواتر اولا والثانية ... او حسية
اما انه اظهر القسم الاول من المعجز فلانه يدعم انه بالتواتر وتحدى ...
عدم ... المعارضة من الفصحاء ... فيه وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا
بسورة من مثله الاية وسورة النحل التحدي بسورة ... وذلك هو ...
فيه ولم تعارض بل عجزوا ... ذلك لانهم لو قدروا عليها لعارضوه ... لتوقف
دواعيهم عليها ولو وقعت المعارضة منهم لنقل ... اشتهار ... المعارضة
اولى من اشتهار القرآن لان القرآن ... بصير ... وتلك المعارضة ...
فعلم ان القرآن معجز متواتر فثبت انه اظهر المعجز المنقول الينا بالتواتر
وهو ... والثاني المعجزات العقلية وذلك على نوعين الاول انه عليه السلام اخبر
عن المغيبات وذلك على قسمين قسم عن المغيبات المستقبلة وقسم عن الغائب
الماضية والقسم الاول ايضا قسمان قسم ورد بالتواتر وقسم ورد في الاخبار

اما الذي ورد في القرآن فكثير منها قوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من
بعد غلبهم سيغلبون وكان كما اخبر ومنها قوله خطابا للنبي صلعم ان الذي فرض
عليك القرآن لرادك الى معاد يعني الى مكة وكان كما اخبر وسميت معادا لان معاد
الرجل بلده وذلك لان الرجل يتصرف في البلاد ثم يعود اليه ومنها قوله خطابا
للنبي صلعم قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم
او يسلمون الاية وقد وقع ذلك لان المراد من قوم اولي باس بنو حنيفة
وقد دعى ابو بكر الى قتالهم وعند بعضهم هم فارس وقد دعى عمر ابن الخطاب الى قتالهم
وعند بعضهم اصحاب صفين اعني اصحاب معاوية وقد دعى علي الى قتالهم ويكون
قوله او يسلمون اي ينقادون ويطيعون ومنها قوله تعالى وعد الله الذين امنوا
منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض اي ليورثنهم ارض الكفار
من العرب والعجم فيجعلهم سكانها وملوكها كما استخلف الذين من قبلهم يعني
بني اسرائيل اذ اهلك الله الجبابرة بمصر واورثهم ارضهم وديارهم واموالهم
وكان كما اخبر لانه اراد منه الصحابة بدليل قوله منكم وبدليل قوله وليبدلنهم
من بعد خوفهم امنا ولانهم هم الخائفون في صدر الاسلام وقد انجز الله وعده
فوعده لهم ولما الذين وورد في الاخبار ايضا كثير منها قوله صلعم الخلافة
بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا وكانت خلافة الخلفاء الراشدين
ذلك القدر ومنها قوله صلعم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وقد اقتدى

المؤمنون بعد النبي صلعم بهما ومنها قوله صلعم لعمار ابن ياسر تقتلك الفئة
الباغية وقد قتل يوم صفين في حرب البغاة مع علي ومنها قوله صلعم لعباس
حين اسره النبي وطلب الفداء لنفسه وابني اخيه عقيل بن ابي طالب و
نوفل بن الحارث واعتذر العباس بفقد الفداء فقال له اين المال فقال
النبي صلعم اين المال الذي وضعت عند زوجتك ام الفضل بمكة وليس معكما
احد وقلت لام الفضل ان اصبت في سفري هذا فلعبد الله كذا وللفضل
كذا فقال العباس والذي بعثك بالحق ما علم هذا احد غيري وانك رسول الله
واسلم وهو مقبول ومنها اخباره عن موت النجاشي في اليوم الذي مات فيه
فان ابا هريرة روى ان النبي صلعم نعى للناس النجاشي في اليوم الذي مات فيه وقال
لاصحابه صلوا على اخيكم النجاشي وخرج بهم الى المصلى فصف بهم اربع تكبيرات
ثم شاعت الاخبار انه مات في ذلك اليوم ومنها الاخبار عما يحدث من الفتن
والعلامات اي اشراط الساعة كما هو مذكور في كتب الملاحم وباب اشراط
الساعة من كتاب المصابيح كاخباره عن فتنة بغداد لان ابا بكرة رضي الله عنه
روى عن النبي صلعم قال لا يزال اناس من امتي بغائط يسمونه البصرة عند نهر
يقال له دجلة يكون عليه جسر يكثر اهلها ويكون من امصار المسلمين فاذا كان
في اخر الزمان جاء بنو قنطورا عراض الوجوه صغار الاعين حتى ينزلوا على
شط النهر فيتفرق اهلها ثلث فرق فرقة ياخذون اذناب البقر والبرية

ومعلكوا و فرقة باعدوا انفسهم ومعلكوا وفرقة يجعلون خدايهم خلف
ظهورهم و تقاتلوا بهم وهم الشهداء وكان كما اخبر فان المراد بذلك الحصر
هو بغداد وكون تلك القبائل قبل بعقد الخوينه مسيح بالحديثة لبصرة لا ينافي
تسميتها بغداد والدليل على ان المراد بذلك الحصر انما هو البغداد لا البصرة
لان النهر الذي عند البصرة لا يقال له دجلة بل يقال له قطعة من شط العرب و
ليس عليها جسر انما هو على نهر بغداد وقد اغار بنو قنطورا لان المراد بنى
قنطورا الترك وذلك لان قنطورا جارية ابراهيم عم والترك من نسلها و
قد تفرق اهل بغداد في تلك الغارة ثلث فرق كما ذكر النبي صلعم من اراد العلم
بكيفيته فليطالع ما كتبه الامام نصير الدين الطوسي في حكايتها وكاخبار السوم
عن نار تظهر وهي موقعة من حزن الشام فان النبي صلعم قال لا تقوم الساعة
حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضيء اعناق الابل ببصرى وكان كما اخبر فان في
ايامنا هذا اشتعل نار في ارض الحجاز وقد اضاءت مضيئاتها بحيث رؤيت
من بصرى ولعل مراد النبي صلعم باعناق الابل تلك الهضبات وهذا شايع
فاش بين الناس فان تلك النار رآها جمع عظيم من الحجاج والآن الكرام باقون
متفرقون في البلاد وكاعجاز القصص لكونه من الاخبار عن المغيبات الماضية كما
كما وقع في اقاصيص الاولين كالقصص المذكورة في التوراة وذلك اخبار عن الغيب
لان ذلك من غير قراءة كتاب ولا تعلم من انسان وكاعجاز النوح لكنه معجزة

العقلية فبلوغه صلعم هذا المبلغ العظيم في الحكمة النظرية والعملية بغتة من غير تعلم
اثباته بكلام معجز العلوم في الاحوال من معارضته مشتمل على جميع الحكم النظرية
والعملية بل على جميع العلوم العلمية والنقلية كما هو مذكور في التفسير الكبير
بلا تعلم من احد ومدارسة لكتب المتقدمين من اعظم خوارق العادات ودلائل
المعجزات الحسنة فكما نقل عنه صلعم انه اتى بمعجزات اخر غير ما ذكر كانشقاق القمر
فان انس بن مالك رضي الله عنه قال ان اهل مكة سالوا رسول الله صلعم ان يريهم
آية فاراهم القمر شقتين حتى رأوا حراء بينهما وهو جبل بمكة وكتسليم الحجر على
النبي صلعم لانه روى جابر بن سمرة قال قال رسول الله صلعم اني لاعرف حجرا
بمكة كان يسلم علي قبل ان ابعث واني لاعرفه الآن وفي التمسك بهذا الحديث
نظر لان صدق هذا الكلام موقوف على نبوته فاحسن ما نتاب به دور وكنبوع
الماء من بين اصابعه صلعم لانه قال جابر عطش الناس يوم الحديبية ورسول
الله عليه بين يديه ركوة فتوضأ منها ثم اقبل الناس نحوه وقالوا ليس عندنا
ماء نتوضأ به ونشرب الا ما في ركوتك فوضع النبي صلعم يده في الركوة
فجعل الماء يفور من بين اصابعه كامثال العيون قال فشربنا وتوضأنا قيل
لجابر كم كنتم قال لو كنا مائة الف لكفانا كنا خمس عشرة مائة وكحنين الجذع
فانه قال جابر كان النبي صلعم اذا خطب استند الى جذع نخلة من سواري المسجد
فلما صنع له المنبر فاستوى عليه صاحت النخلة التي كان يخطب عندها حتى كادت ان

تشقق فنزل النبي عم حتى اخذها فضمها اليه فجعلت تان انين الصبي الذي
يسكت حتى استقرت وكشكاية الناقة من كثرة العمل وقلة العلف كما روي
يعلى بن مرة الثقفي فانه قال ثلثة اشياء رايتها من رسول الله صلعم بينما نحن
نسير معه اذ مررنا ببعير يسنى عليه فلما راه البعير جرجر فوضع جرانه
فوقف عليه النبي فقال اين صاحب هذا البعير فجاءه فقال بعنيه فقال
بل نهبه لك يا رسول الله وانه لاهل بيت ما لهم معيشة غيره قال اما انه
ذكرت هذا من امره فانه يشكو كثرة العمل وقلة العلف فاحسنوا اليه
و باقي الحديث لما لم يكن له تعلق بالمقصود تركناه وقوله يسنى عليه اي يستقى
عليه و جرجر البعير اي صوت وجران البعير مقدم عنقه من مذبحه الى منحره
وكشهادة الشاة المسمومة فانها قالت لا تاكلني فاني مسمومة كما روي عن جابر
ان يهودية من اهل خيبر سمت شاة مصلية ثم اهدتها لرسول الله
فاخذ الرسول عم الذراع فاكل منها واكل رهط من اصحابه فقال رسول الله
ارفعوا ايديكم فارسل الى اليهودية و دعاها فقال سممت هذه الشاة
فقالت من اخبرك فقال اخبرتني هذه الذراع التي في يدي قالت نعم قال ماذا
اردت الى ذلك قالت قلت ان كان نبيا لم تضره وان لم يكن نبيا استرحنا منه
فعفى عنها رسول الله عم ولم يعاقبها الى غير ذلك من المعجزات التي ذكر في كتب دلائل
النبوة فانها وان لم يتواتر كل واحد منها ولكن مجموع الرواة بلغ حد التواتر

فالمشترك بينها وهو ان المعجزات متواترة كما في شجاعة علي وسخاوة حاتم فثبت ان
محمدا عم ادعى النبوة واظهر المعجزة فيكون نبيا لان كل من ادعى النبوة واظهر
المعجزة فهو نبي لان المعجزة تدل على تصديق الله اياه لان الرجل اذا قام في
محفل عظيم وقال اني رسول هذا الملك اليكم فطالبوا ذلك الرجل بالحجة
على صدق دعواه فقال الرجل للملك ايها الملك ان كنت صادقا في دعواي فخالف
عادتك وقم من مقامك واقعد كذا وكذا ففعل الملك اضطرارا فاحرون لنا
تصديق الملك اياه وعلم بالضرورة صدقه في دعواه ولا يقال بانه كان اتفاقيا
بان اتفق ارادة الملك سواه فكذا هنا فكل من صدقه الله فهو صادق لاكاله
جواز الكذب مع العلم لعادلته او لقبحه فثبت بما ذكرنا انه عم نبي
قال وايضا آه اقول الوجه الثاني هو ان تتبع سيرته وصفاته المورعة
كمال رتبة الصدق وان احدا ما سمع منه لا في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا
كذبا ولو صدر عنه الكذب مرة لاجتهد اعداؤه في تشهيره ولاعراضه
عن متاع الدنيا حتى عرض عليه الاقتدار على ذلك فان قريشا عرضوا عليه المال
والزوجة والرياسة حتى يترك هذه الدعوى فلم يلتفت اليهم ولا شيء في
الغاية حتى ان الله عاتبه عليها بقوله ولا تبسطها كل البسط وكذا منتهي
الغاية لانه حين لم يتوقف احد وان عظم الخطب مثل يوم احد ويوم الاحزاب
الثبات كما ورد الذي اجمر الباس تقيئ به وان الشجاع منا الذي يحاذي به

بعثة النبي وهذا ادل على انه عم كان يتحدى القلب بل الحبيبة كقوله والله يعصمك
من الناس ونحو وكالفصاحة التي ابكمت مصاقع الخطباء من العرب العرباء كما قال
أوتيت جوامع الكلم وكالاصرار على دعوى النبوة مع ما يرى من المتاعب والمشاق
كما قال عليه ما اوذي نبي مثل ما اوذيت ثم انه لم يظهر في عزيمته فتور ولا في
احواله قصور ولم يتغير المنهج الاول البتة ومعلوم ان المزور لا يمكن
ان يكون كذلك وكالترفع عن الدنيا واهل الثروة والتواضع مع الفقراء والكبر
لا يكون اجتمع للانبياء انه لم يتفق لاحد من الخلق اجتماع هذه الصفات وذاته
فكان اجتماعها ادلة واعظم المعجزات واقوى الدلالات على نبوته قال قالت
انه قالت البراهمة لا حاجة الى بعثة الرسول لان ما جاء به الرسول ان
حسنه العقل فلا حاجة فيه الى الرسول لان كل ما حسنه العقل فمقبول سواء اتى
به الرسول اولا وان لم يعلم حسنه وان قبحه العقل فكذلك لان كل ما يقبحه العقل
مردود سواء ورد به الرسول اولا وان لم يعلم حسنه ولا قبحه بل توقف فيه
فكذلك لان ما توقف فيه العقل يحتمل عند الحاجة اليه لانه يحتاج اليه لما تقرر
في العقول ان كل ما ينتفع به الانسان ولا ضرر فيه كالتنفس مثلا كان الاباحة
به حسنا والا لزم تكليف ما لا يطاق وانه لا يليق بالحكمة ومستقبح الامتناع
عند الحنفية الا ان الامتناع به لما تقرر في العقول ان ما لا يكون في محل
الى ج فيه الانتفاع به لانه اقدام على ما يحتمل الضرر من غير حاجة اصلا

ولانه لما كان كذلك فما حسن في العقل نفعله وما قبح نتركه والبعثة عبث قلنا الجواب
عنه بوجهين الاول انا لا نم عدم الاحتياج الى بعثتهم بل للبعثة فوائد الاولى
منها ان تعتضد الحجة ويؤكد ما بالنقل في الامور التي يجزم العقل بها لتوكيد
الحجة ويزيل الشبهة التي يضعف دفعها ان يرشدنا الى ما لا يوقف العقل
في تحصيلها ولا يجزم به كبعث الاموات واحوال الجنة والنار فان العقل
لا يجزم بذلك بل يتردد فيه فالنبي اذا اخبرنا بالوقوع جزمنا به ومنها
ان يبين حسن ما يتوقف العقل في حسنه وقبحه كحسن الاشتغال بالطاعات
فان العقل لا يستقل بدرك حسنها من حيث انه تصرف في ملك الله تعالى
بغير اذنه قبيح ومن حيث انه ربما يوقع ثوابا الى التعذيب حسن فاذا
حسنه النبي عم عرفنا حسنه ومنها تفصيل ما حسنه العقل اجمالا
بان يبين ماهية الطاعة وكيفيتها وكميتها على التفصيل وبه ينقطع
عذر المكلف من كل الوجوه على ما قال الله تعالى لئلا يكون للناس على الله
حجة بعد الرسل اذ يمكن ان يعتذر المكلف بحجة ومقالة وان كان اصل
الطاعة في العقل واجبا لكنه ان خلقتنا للعبادة فيجب ان يبين لنا
اي ما هي ولم هي وكيف هي فلما فصلها النبي عم وبينها انقطعت عنه
الحجة ومنها ان يعين النبي وظائف الطاعات في العبادات المذكورة
للمعبود الحكيم في اوقات متفاوتة كالصلوة وما يجري مجراها لا جل الحفظ

تذكر المبعوث ويبين ايضا الطاعات الغير المذكورة للمبعوث كالزكوة وصلة
الرحم والبر الى الوالدين وغيرها ومنها ان يشرح فوايد العقل الغير المستقل [illegible]
السمع كما عرفت في صدر الكتاب ومنها ان يعلم الصناعات الضرورية في
المعيشة كالغزل والنسج والخياطة والبناء والفلاحة والخبز والطبخ
وغيرها والصناعات النافعة الممكنة لامر المعاش وتعلمها نافعة في الحروب
كصنعة الدروع كما قال الله تعالى في داود عم وعلمناه صنعة لبوس لكم
لتحصنكم من بأسكم فهل انتم شاكرون الاية وفي النبي نوح كما قال في نوح ع واصنع الفلك
باعيننا ووحينا وغيرها ومعلوم ان توقيف هذه الصناعات على التجارب
بالتجربة عسر عظيم فوجب بعثة الانبياء التعليمها ومنها ان يقيم منافع الادوية
المخلوقة في الارض من كونها نافعة في بعض الامراض ضارة في بعض الى غير
ذلك من فوايد الادوية مما هو مذكور في الكتب الطبية تعليما بلا تعب
وخطر فان التجربة فيها كثيرا ما تفضي الى الهلاك وان يعلم خواص الكواكب
الثابتة والسيارة واحوالها كما يعرفها المنجمون فان تلك لا تحصل بالتجربة
متطاولة لا تفي الاعمار لان العلم التجربي بذلك ان يحصل بعد تكرار الادوار
والاعمار البشرية لا تمكن ان تفي بها الادوار سلمنا ان العقل في الجملة كاف
بالعلم بحسن الاشياء وقبحها بان يعلم ذلك الحسن والقبح العاقل من العقول
لكن جميع العقول غير كاملة بل هي متفاوتة والكامل
العاقل نادر

فلابد للناس من معلم يعلمهم ويرشدهم على وجه يناسب عقولهم ولهذا قال
النبي عم كلم الناس على قدر عقولهم [illegible] وقالت آه [illegible] وقالت اليهودية
لو كان محمد نبيا لكان صادقا في جميع اقواله لكنه ليس كذلك لان من اقواله ان شريعة
موسى عم منسوخة وذلك باطل لانه لا يخلو اما ان يكون مبينا في شرع موسى انه
سينسخ او لا يكون مبينا فان كان مبينا لزم ان يكون معلوما له منه و
لو كان كذلك العلم يكون شرعه منسوخا او بالتعليم باصل شرعه ولو كان
كذلك لزم ان يتواتر نسخه ويشتهر كما تواتر اصل دينه لكنه ليس كذلك
لانه لو كان متواترا لما امكن لليهود انكاره وقد انكروه وان لم يكن مبينا
في شرعه انه سينسخ فان كان في شرعها ما يدل على دوام شرعه امتنع نسخ شرعه
والا لزم الكذب وجواز نسخ شريعة محمد وانه ايضا يبطل القول قبالة تناقض
ولو كان قبالة لزم عليكم وان لم يكن في شرعه لا ما يدل على النسخ ولا على
انه يدوم تكرر شرعه فلم يثبت العمل بمقتضى شرعه غير مرة لان الامر المطلق
لا يفيد وجوب الفعل الا مرة وشرع موسى عم كذلك لان التكاليف الثابتة
في شرعه كانت متوجهة على الخلق بذلك الشرع الى زمان بعثة نبينا فانا نعلم بان
شرع موسى غير منسوخ فلا يثبت نبوة محمد عم والجواب قلنا في الجواب
عنه انا نختار القسم الاول وانه كان في شرع موسى عم انه سينسخ قطعا
قوله لو كان كذلك لوجب ان يتواتر ذلك كما تواتر اصل دينه قلنا لا نم ذلك بل انما

لم يتواتر كما تواتر اصل الدين فلم يتوفر الدواعي على نقله توفرها على نقل اصل
الدين او كان في شرعه ما يدل على الدوام فظاهر ان قطعيا فلا ينسخ جواز
ان يكون المراد منه الظاهر وانما ذكره بلفظ التابيد ليدل على طول المكث
او لئلا يضعف اعتقاد الامة فانهم لو اعتقدوا النسخ لما كان اهتمامهم
به كاهتمامهم اذا اعتقدوا دوامه وفي هذا الجواب نظر اذ هذا الاحتمال
قائم بشرع محمد عم قال الرابع انه الاول البحث الرابع في عصمة الانبياء
وسبب تعيينه ما اتفق اهل الملل على عصمتهم من الكفر والمعاصي بعد الوحي
وان تكلموا فيه والفضيلية من الخوارج جوزوا عليهم الكفر لانهم جوزوا عليهم
المعاصي واعتقدوا ان كل معصية كفر وقوم آخرون لم يجوزوا عليهم الكفر لكن جوزوا عليهم اظهار
كلمة الكفر عند الخوف من القتل على الاخفاء على الايمان بل اوجبوا ذلك لان في
عدم اظهار الكفر حينئذ ايجاب القاء النفس في التهلكة والقاء النفس في
التهلكة حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ومنع هذا القول بانه
لو جاز اظهار الكفر عند الخوف عن القتل لكان اولى الاوقات به وقت
اظهار الدعوة لان الخلق في ذلك الوقت يكونون منكرين لهم مبالغين في الانكار وجواز
اظهار الكفر وقت اظهار الدعوة يؤدي الى اخفاء الدين بالكلية وذلك باطل قطعا
والحشوية جوزوا على الانبياء الاقدام على الكبائر وقوم منعوا عن تعمدها
اي لم يجوزوا على الانبياء القصد على الاقدام على الكبائر وجوزوا تعمد الصغائر

١٢٦

عليهم والصغائر عمدا الا ان شارح لم يجوزوا الكبائر عليهم مطلقا لا عمدا ولا سهوا
وجوزوا الصغائر عليهم سهوا لا عمدا لنا في ابطال ما عدا مذهبنا وجوه الاول لو
صدر عن الانبياء الكفر او كبيرة يلزم امور ستة الاول وجوب اتباعهم في ذلك لقوله
واتبعوه امرنا باتباع الرسول اذ الضمير يرجع اليه والامر للوجوب واذا
كان كذلك يلزم ان نكون مامورين بالكفر والكبيرة وحرمته اجماعا وفيه نظر فان
هذا الدليل يدل على عدم جواز صدور الكفر عنهم في غير حال التقية وعدم جواز صدور
الكبيرة عنهم لان الامر بالاتباع لا يدل الا على صدور الاتيان بالمامور به الوجه الاول
صدر عنه المتبوع وذلك يقتضي انه لو صدر عنها الكفر حال التقية والذنب سهوا
وكلما جاز علينا العفو عنه لزم ان تكون الانبياء معذبين بذلك اشد العذاب
لان من كان اعظم كان صدور النقيصة عنه افحش فيكون استحقاقه للذم اشد
ويؤكد امرهن الاول ما اوعد الله نساء النبي بقوله يا نساء النبي لستن كاحد
من النساء من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين لكن
ان الله لا يزاد في حدهم الا حد فان هذا اكثر ضعف حد العبد ونصف ضعف
العذاب وزيادة احد الا الزيادة الكمال في الا لزم عدم قبول الاحاد ولو ا
كان كذلك يكون صدور الذنب عنهم افحش من صدوره عن عصاة الامة ولو ا
كان كذلك كان حالهم في استحقاق الذم العاجل والعقاب الآجل فوق جميع عصاة
الامة لكن ذلك باطل اجماعا وفيه نظر فانه انما يلزم ذلك لو لم يصدر الكفر عنهم الا

عمد الذنب عمدا والثالث يلزم كون الانبياء ح من حزب الشيطان لانهم يفعل
ما اراده الشيطان لكنهم ليسوا كذلك لانهم لو كانوا من حزبه لكانوا خاسرين لقوله تعالى
الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون لكن ذلك باطل اجماعا وفيه النظر عرفته والرابع
يلزم ان لا يقبل شهادتهم لكونهم فاسقين ح والفاسق لا يقبل شهادته لقوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لكنهم مقبول الشهادة والا لكانوا ادون حالا
من عدول الامة وفيه النظر المذكور والخامس يلزم ان يستوجبوا الذم والايذاء
لوجوب زجرهم ح لدلالة الدلائل الدالة على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عام
لكن زجر الانبياء وايذاءهم غير جائز لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله
في الدنيا والآخرة الآية وفيه النظر المذكور والسادس يلزم ان ينعزلوا عن النبوة
ح لان المذنب ظالم لنفسه لقوله تعالى فمنهم ظالم لنفسه والظالم لا ينال عهد النبوة
لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين لكن انعزال الانبياء عن النبوة باطل اجماعا وفيه
ايضا ما في اخواته لا يقال المراد بذلك عهد الامامة لا يحصل للظالم عهد الامامة
لقوله تعالى في صدر الآية خطابا لابراهيم اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي
قال لا ينال عهدي الظالمين فعلم بان الظالم لا يكون اماما لا في عهد النبوة فيكون المراد
عهد الامامة فقط لانا نقول ذلك ممنوع لان المراد بالامام من يقتدى به والنبي كذلك وان سلم ان المراد
بذلك العهد عهد الامام فعهد النبوة اولى بان لا يحصل للظالم لان عهد الامامة
اقل درجة من عهد النبوة واذا ثبت الملازمة يثبت جواز صدور الكفر والمعاصي عنهم و

وبين التوالي الستة وثبت بطلان اللوازم ثبت المدعى وهو امتناع صدور الكفر
والمعاصي عنهم قال واما قوله آه اقول عورض الدلايل الدالة على عدم جواز صدور الكفر
والذنب من الانبياء بوجوه منها قوله تعالى خطابا لمحمد عم عفا الله عنك لم اذنت
لهم وقوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر فان ما تقدم يدل على صدور
الذنب منه عليه السلام والا لما كان للعفو معنى لتقدم الذنب والغفران فلا و
الجواب ان الذنب في ما تقدم الآية محمول على ترك الاولى كما قيل حسنات الابرار
سيئات المقربين وانما حمل على ترك الاولى جمعا بين الدليلين ومنها واقعة آدم عم
فان آدم كان نبيا بالاتفاق وقد صدر عنه المعصية لقوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى
فيجوز صدور المعصية عن الانبياء والجواب ان تلك الواقعة كانت قبل النبوة
ويدل عليه اولا انه لو كان حالة الواقعة نبيا لوجب ان يكون زاجرا
عن الذنب لكنهم اتفقوا على انه لم يكن زاجرا ح وثانيا قوله تعالى ثم اجتباه ربه يدل
على ان الاجتباء وهو التلبس بخلعة النبوة كان متأخرا عن الواقعة
لان كلمة ثم للتراخي ومنها قول ابراهيم اشارة الى الكوكب هذا ربي فان
ابراهيم نبي اتفاقا وقد تلفظ بكلمة الكفر فيجوز صدور الكفر عن الانبياء وان
ابراهيم ذكر هذا على سبيل الفرض ليبطله كما يقال هب انه كذا اي بطل
امرا فيبطله ثم يظهر بطلانه بدليل وايضا قال بل فعله كبيرهم هذا وهو كذب فيجوز
الكذب من الانبياء والجواب عنه من وجهين الاول ان ابراهيم لم يكن قاصدا

لاسناد الفعل الى الصنم حتى يكون كذبا بل قصد تنبيه على سبيل الاستهزاء بالكفار
وتمثاله مالو قال صاحبك من بنوامى وقد كتبت كتابا بخط جميل حسن وانت
مشهور بحسن الخط اكتبت هذا فتقول له بل كتبته انت كان قصدك بهذا الجواب
تقريرك لكن مع الاستهزاء به لا نفيه عنك وكذا ههنا الثاني ان ابراهيم اسند الفعل
الى الكبير لان تعظيم الكفار للصنم حملهم على ذلك والفعل كما يسند الى
مباشره فقد يسند الى الباعث عليه وايضا نظر في علم النجوم ليعلم حال الحوادث من
النجوم لقوله تعالى فنظر نظرة في النجوم والنظر في علم النجوم كذلك حرام فيكون
ابراهيم مرتكبا للحرام والجواب عنه ان نظره في النجوم كان للاستدلال بها على حكمة
صانعه والتوقف على مصنوعاته وهو من اعظم الطاعات ولهذا انتقل الى التفكر
في خلق السموات بقوله تعالى الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون
في خلق السموات والارض الآية وايضا قوله انى سقيم كذبا اذ لم يكن
ح سقيما والكذب كبيرة فيكون الكبيرة صادرة عن الانبياء والجواب عنه
ان ابراهيم لعله كان في تلك الحال سقيما او علم انه سيصير سقيما فاخبر عن سقم
حال او عن سقم متوقع الاستقبال في ذلك وذلك جائز فلا كذب ومنها اخفاء
يوسف حديث بيعه فان ذلك يدل على كتمان الحق وكتمان الحق ذنب فيجوز
صدور الذنب عن الانبياء لكن يوسف نبي اتفاقا والجواب عنه ان يوسف انما
كتم حديثه ولم يخبر الاخوان بقتل الاخوة اباه اذا اظهر ذلك وذلك جائز

اذا كان نبيا بعده وايضا هم بالزنا لقوله تعالى ولقد همت به وهم بها والهم بالزنا ذنب
فيجوز صدور الذنب عن الانبياء والجواب عنه ان ذلك الهم جبلي وذلك لان
الرغبة في النساء مركوزة في جبلة الرجال وتلك تكون اذا خلا بها الرجل سيما
على الغفلة وهي النقيصة ولم يكن ذلك اختيارا حتى يكون مذموما وايضا جعل
السقاية في رحل اخيه ليتهمه بالسرقة وذلك خيانة والخيانة حرام والجواب
ان ذلك كان بموافقة اخيه ليحبسه عنده فلم يكن خيانة ومنها ما صدر من اخوته
من ارتكاب الكذب وايذاء ابيهم وبيع يوسف فان كلها كبائر مع كونهم انبياء
والجواب عنه لا نسلم انهم انبياء ولئن سلم انهم انبياء لكن ذلك حال كونهم
بل قبلها ومنها قصة داود مع اخيه اوريا فانه قصد قتل اخيه ليتزوج مع
امرأته كما قال الله تعالى على لسان الملائكة توبيخا لداود بانه قد طمع في زوجة اخيه
ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال اكفلنيها وعزني
في الخطاب وكل منها كبيرة فدل ذلك على جواز الكبيرة عن الانبياء لكن داود
نبي اتفاقا فالجواب عنه ان تلك القصة لم تثبت صحتها على الوجه المشهور
لان داود انما طمع في ان يتزوج زوجة اخيه بعد موته قبل ان اخبر بموته الخ فعوتب
عليه لانه دليل على انه لم يغتم بموت اخيه ولان ما هو المذكور في التوكيل
يحتمل ان يكون المراد منه غير معنى القصة المشهورة في ادخال بعض المفسرين
معنى الآية وهي قوله تعالى وهل اتاك نبأ الخصم اذ تسوروا المحراب ان جماعة

عوتب ح

تسوروا المحراب ليقتلوه فلما رآهم داود خاف فانزعج لانه لا يتسور
دون الملوك الا من يريد امر سوء ويدل عليه من قوله اذ دخلوا على داود ففزع منهم فلما رأوه مستيقظا
خافوا من فعلتهم فاخترعوا خصومة لا اصل لها لنزعهم انهم قصدوا لاجلها
دون ما قصدوه ويدل عليه من قوله لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض
ثم لا يبقى احد منهم على الآخر حالا كما قال ولا تشطط ونحو ذلك ان هذا اخي له
تسع وتسعون نعجة الآية فقال داود في جوابهم لقد ظلمك بسؤال نعجتك
الى نعاجه وجاز ان الآية مع ... او لان الملائكة ما ظلم بعضهم على بعض فيكون
كذبا وحمل النعجة على النساء مجاز والاصل عدم صدور الكذب عن الملائكة
وارتكاب المجاز ... ما لم يلزم الالزام في الكذب فيشكل للصدور وهو
جائز فان قلت قوله تعالى بعد هذا وظن داود انما فتناه يوهم الابتلاء
وقوله فاستغفر ربه يوهم صدور الذنب منه قلت معنى فتناه امتحناه
والاستغفار ان كان لعلمه انه هل يمتنع او يعفو عنهم والاستغفار انما كان
لهم لا لنفسه وذلك غاية الحلم والكرم فلا يكون عصيانا ذكرنا فان قلت
قوله تعالى فغفرنا له ينافي ما ذكرتم اذ لو كان الاستغفار لهم لوجب ان يقول
فغفرنا لهم قلنا يحتمل ان يكون المراد فغفرنا له لاجل منه ان يشفع فيهم
... في العفو واقيم المضاف اليه مقامه فهذا غاية ما قيل في هذا الموضع
قال واما قبل الوحي الخ اقول ما ذكرنا من الابحاث انما كان فيما هو بعد الوحي

واما

١٣٩

واما قبل الوحي فالاكثرون لم يجوزوا الكفر عليهم لانه لو جاز عليهم لوقع لكنه
لم يقع وفيه نظر ولم يجوزوا ايضا افشاء الذنب والاصرار عليه بحيث
يصيرون مشهورين بالعصيان لئلا يزول عن النبي عدم التبعة والانكار
بالكلية وجوزوا الذنب عليهم على سبيل الندرة بحيث يتوبون و
يشتهر حالهم بالصلاح والدليل عليه قصة اخوة يوسف انهم
انبياء واما الروافض فقد اوجبوا عصمة الانبياء عن الذنب والخطأ
مطلقا سواء كانت صغيرة او كبيرة قبل الوحي وبعده لان الامام واجب
العصمة فالنبي اولى به قال تنبيه اقول هذا تنبيه على معنى العصمة
المراد منها عند ذوي النهى ملكة نفسانية تمنع المتصف بها عن الفجور وهو
منع الملكة مع العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات لان العفة متى
حصلت في جوهر النفس ثم انضاف اليها العلم التام بما في المعصية
من الشقاوة وبما في الطاعة من السعادة صار ذلك العلم منضما لرسوخها
في النفس فتصير ملكة ويتأكد منع الملكة في الانبياء بتتابع
الوحي والبيان من الله تعالى على تأكيد ذلك وتأسيها بالامتثال على ما يصدر
عن النبي سهوا او بالعتاب على ترك الاولى فانه يعاتب عليه ولا يترك
مهملا بل يضيق الامر فيه عليه لانه متى رسخت في النفس العفة
ثم ايدها الوحي المتتابع بعد ذلك صار اكد ولو انضم اليه خوف المؤاخذة

في القدر القليل صار اشق تأكيدا لذلك الاحتراز عن ... فيلزم ما ذكر حقيقة
العصمة وقيل هي كون الشخص بحيث يمتنع صدور الذنب عنه لخاصية
في نفسه او بدنه ومنع هذا القول بوجهين احدهما عقلي والآخر نقلي
اما الوجه العقلي فهو انه لو كان تعريف العصمة كما ذكرتم لما استحق المعصوم
المدح على عصمته اذ لا اختيار له في ذلك ولامتنع تكليفه بشيء من الاوامر
والنواهي لذلك واما الوجه النقلي فقوله تعالى خطابا للنبي قل انما انا بشر
مثلكم فانه يدل على انه يجب ان يكون النبي ايضا قادرا على ارتكاب المعاصي
كما انتم قادرون على ارتكابها والا لم يتحقق المثلية وقوله تعالى ايضا خطابا
له ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم يدل على ان ثبات النبي على
العفة لم يكن لذاته بل بتثبيت الله اياه والا لما آل الى العصيان

قال اي ... اقول المبحث الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة
ذهب الى تفضيل الانبياء على الملائكة اكثر اصحابنا الاشاعرة
والشيعة خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي ابي بكر الباقلاني وابي
عبد الله الحليمي من الاشاعرة فان هؤلاء ذهبوا الى ان الملائكة
العلوية افضل من الانبياء احتج الاولون القائلون بتفضيل الانبياء
على الملائكة بوجوه اربعة الاول انه تعالى امر الملائكة بسجود آدم بقوله
تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فيكون آدم افضل من الملائكة

١٤٠

اذ لو كان الملائكة افضل منه لما كان امر الملائكة بسجود آدم امرا بخدمة الافضل
للمفضول وهو قبيح اذ الحكيم لا يأمر الافضل بخدمة المفضول الثاني
ان آدم كان اعلم من الملائكة لان آدم كان يعلم الاسماء لقوله تعالى وعلم
آدم الاسماء كلها دون الملائكة فان الله تعالى سألهم الاسماء فقالوا سبحانك لا علم
لنا الا ما علمتنا فيكون آدم اعلم منهم فيكون افضل منهم لان الاعلم افضل
منهم لان الاعلم افضل لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين
لا يعلمون الثالث ان طاعة البشر اشق لوجهين الاول ان طاعة البشر
بتكليفه مستنبطة بالاجتهاد لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وطاعة
الملك منصوص عليها لقوله تعالى لا يسبقونه بالقول والتمسك بالاجتهاد
والاستنباط في معرفة الشيء اشق من التمسك بالنص فيثبت ان طاعة
البشر اشق من طاعة الملك فاذا كانت اشق كانت افضل لقوله عليه السلام
افضل العبادات احمزها اي اشقها الرابع قوله تعالى ان الله اصطفى
آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين والعالم اسم لكل
ما سوى الله فيكون معنى الآية ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل
عمران على كل المخلوقات لكن العمل به فيهم لم يكن بتفضيل آل ابراهيم
وآل عمران للاجماع على عدم افضليتهم فبقي معمولا به في حق الانبياء
فيكون الانبياء افضل من كل المخلوقات ومن جملتها الملائكة فيكون الانبياء

افضل من كل المخلوقات وافضل من الملائكة وهو المطلوب واحتج الاول
واحتج الآخرون القائلون بتفضيل الملائكة على الانبياء بوجوه ستة
الاول قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة
المقربون فهذا السياق يقتضي افضلية الملائكة لاستحسان فلان لا يستنكف
الوزير عن خدمته ولا السلطان واستقباح عكسه والجواب عنه بانا
لا نسلم ان هذا السياق يدل على افضلية الملك بل يدل على ان ما جعلتم علة
للاستنكاف وهو حصول المسيح من غير اب حاصل في الملك اكثر لانه خلق
من غير اب وام فكانه قال هم اولى بان يستنكفوا ان كان علة الاستنكاف ما
ذكرتم مع انهم لا يستنكفون عليه ذلك لكن ما ذكرتم لا يقتضي الا افضلية
الملك من جهة [illegible] لا من جميع الوجوه فان الافضل من المفضول لا يجب ان يكون
افضل من الافضل وفيه نظر لان [illegible] تقديم ذكره في القول مع ذكر
الانبياء يدل على افضليتهم وهو ظاهر والجواب عنه انه انما يلزم ذلك ان
لو رتب كلامه من الادنى الى الاعلى ولما لو رتب على العكس فلم يلزم ذكر
وايضا هو معارض بالآية السابقة فانه قدم المسيح على الملائكة الثالث
قوله تعالى في صفة الملائكة لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون بعدم استكبار الملائكة
عن عبادته على ان البشر ينبغي ان لا يستكبروا عنها ولا يناسب هذا الاستدلال فلم
يثبت تفضيل الملائكة فان السلطان اذا اراد ان يتوعد على ترك وجوب طاعته لم

فانه هو

فانه هو الملوك لا يستكبرون عن طاعتي فكيف انتم ايها المساكين والجواب عنه انه لا يجوز
ان يكون المراد ان الملائكة مع شدة قوتهم لا يتمردون عن طاعتي فما بال البشر مع غاية
ضعفهم يتمردون وح لا يلزم ان يكون الملك اقوى من البشر لا انه اكثر ثوابا منهم ادلة
بالافضل هو هذا لا غير الرابع قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب
ولا اقول لكم اني ملك يدل على ان حال الملك اشرف وقوله تعالى خطابا لآدم مع زوجته
ما نهاكما ربكما عن تلكما الشجرة الا ان تكونا ملكين يدل على ان منصب الملك اعظم
والجواب عن الاول انه لا يلزم ان قوله ولا اقول لكم اني ملك يدل على افضلية
الملك بل يدل على ان الملك لا يتبع الوحي والنبي يتبعه بدليل قوله تعالى ان اتبع الا
ما يوحى الي وعن الثاني ان الآية السابقة ان لا يدل على تفضيل الملك على آدم مطلقا لا
يدل عليه الا عند مخاطبة ابليس [illegible] من حال الاجتناب [illegible] الملك [illegible] النبي
بقوله تعالى في شأن نبينا محمد عليه السلام علمه شديد القوى اي جبرئيل والملك رسول الى النبي لقوله
تعالى نزل به الروح الامين على قلبك فيكون افضل من النبي لان المعلم افضل
من المتعلم [illegible] وكذا الرسول افضل من المرسل اليه فقياسه على النبي بالنسبة
الى الامة والجواب ان المعلم افضل من المتعلم فيما هو معلم له ولا يلزم منه الافضلية
مطلقا ولا نسلم ان الرسول افضل من المرسل اليه والعكس على النبي بالنسبة الى الامة
باطل اذ الفرق ظاهر وهو ان السلطان اذا ارسل شخصا الى جمع عظيم فيكون حاكما
عليهم فذلك افضل من ذلك الجمع لا اذا ارسل واحدا الى شخص لاعلامه [illegible]

لكون ذلك الشخص افضل منه كما اذا ارسل الملك غلام الوزير الى السلطان
سواء الملائكة ارواح مبرأة عن الرذائل والآفات الظلمانية لكون علومهم
فعلية كلية فطرية آمنة من الغلط بخلاف علوم البشر وعن الرذائل
والآفات العملية لكونها متطهرة عن الشهوة والغضب لا اطلاعهم على
مستقبل الاحوال الجارية دون البشر والملائكة قوية على الافعال
العجيبة كالسحب والزلازل القوية من غير فتور ولا كلال بخلاف
البشر والملائكة سابقة على البشر في الخيرات لان نظام العالم من الازل
الى الابد مرتبط بهم بخلاف البشر واعلاه انهم مواظبة على محاسن الاعمال
لقوله لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ودائمة على
على العبادات لقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون بخلاف
البشر والجواب ان براءتهم من الرذائل النظرية والعملية والاطلاع على
على الغيب انما يصح ان لو كان افضليته بالعلوم كما ذهب اليه الحكماء
ومن هو نحوهم من المتكلمين كما مر في صدر الكتاب فكيف
يقع النزاع في انهم افضل من الانبياء ام لا وان قوتهم على الافعال
القوية فلا يدل على الافضلية التي هي عبارة عن كثرة الثواب وكذا
وكذا ارتباط نظام العالم بهم فانما يتعلق بالعقول دون ما نحن فيه
وكذا طاعتهم وان كانت اوفر لكن ليس لهم مزيد مشقة لكونهم مجبولين

عليها فيكون طاعة البشر افضل لما عرفت قال السادس اقول
المبحث السادس في كرامات الاولياء انكرها جميع المعتزلة الا ابا الحسين
البصري فانه قائل بها والاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني من
الاشاعرة موافق للمعتزلة في انكار الكرامات فقول الاستاذ مرفوع
عطفا على المعتزلة وانما سماه الاشعري ليشعر بانه تابع جواز الكرامات
معناه لم يجز لم يقع لكنها وقعت لوجوه الاول قصة آصف فانه احضر
عرش بلقيس في طرفة عين من مسيرة شهر وهو خارق للعادة وهو
ليس نبيا اتفاقا فيكون من باب الكرامات الثاني قصة مريم فان حبلها
من غير الذكر وحضور الرزق عندها من غير سبب ظاهر من خوارق
العادات وانها ما كانت من الانبياء فوقوع هذه الوقائع من كرامات
الاولياء الثالث قصة اصحاب الكهف فان لبثهم في الكهف
ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا احياء من غير آفة وهم ما كانوا من الانبياء فيكون هذا
من باب الكرامات واحتج المنكرون على عدم جوازها بان خوارق العادات
لو ظهرت على غير الانبياء لالتبس النبي بالمتنبي لصدورها عنهما فنفى
الجواب عنه انا لا نم التباس النبي بالمتنبي بل يتميز النبي عن المتنبي
بالتحدي ودعوى النبوة فان الكرامات تمتاز عن خوارق العادات
التي لا تكون مع الدعوى والتحدي قال

الباب الثاني

الباب الثاني في الحشر والجزاء اعني الجنة والنار والثواب والعقاب
والعفو والشفاعة وباقي السمعيات مما هو مذكور في هذا الباب سوى
البحث الثاني فانه انما اورده في هذا الكتاب لان عادة القوم انه جرت
بسلكه في سلك هذه السمعيات وفي هذا الباب مباحث البحث الاول
في اعادة المعدوم اعادة المعدوم جائز خلافا للحكماء والكرامية وابي
الحسين البصري من المعتزلة لنا على جوازها هو ان المعدوم لو امتنع وجوده
بعد عدمه فاما ان يمتنع وجوده لذاته او لشيء من لوازم ذاته وح يلزم ان
لا يوجد اصلا لان الامتناع لا ينفك عن ذاته وح يمتنع وجوده ابتداء وانه
بط او يمتنع لشيء من عوارضه المفارقة فيكون ممكنا لجواز ارتفاعه وكل
ما يمتنع كذا فيمكن وجوده فيمكن اعادته وذلك العارض المقتضي للامتناع وجوده
بالنظر الى ذاته من حيث هو فيكون المعدوم كذلك وهو المطلوب لا يقال ان اعادة
وجوده وفيه نظر لانا نختار انه يمتنع لذاته او من لوازم ذاته قوله وح يلزم ان
يمتنع ابتداء قلنا لا نم ذلك لان اللازم هو امتناع وجوده الثاني والامتناع
وجوده الاول قالت الحكماء الاول والمتكلمون لا يمكن العود احتجوا
على امتناعه بوجوه الاول ان المعدوم نفي محض لانه لم يبق له ماهية
ولا هوية فلا يحكم عليه بامكان العود لان المحكوم عليه لا بد وان يكون
له ثبوت الثاني انه لو وقع اعادة المعدوم لم يتميز المعاد عن

مثل المبتدأ معه لان المعاد هو المبتدأ بعينه الذي كان موجودا في الوجود
الاول وذلك يستلزم عدم الامتياز بينهما الثالث قولهم لو
امكن اعادة المعدوم مع جميع عوارضه لامكن اعادة الوقت المبتدأ
فيه لان ذلك الوقت من جميع عوارضه واذا امكن ايضا اعادته في ذلك
الوقت لانه من جملة عوارضه فوجوده في ذلك الوقت ح لو امكن
اعادته وفيه الاول وامكن اعادته في ذلك الوقت فلو وقع يلزم ان
يكون مبتدأ لانه موجود في وقته الاول فح يكون مبتدأ لا معادا وح يلزم
كون الشيء الواحد مبتدأ ومعادا معا وانه محال الجواب عن الوجه الاول انا نسلم ان
المعدوم لا يحكم عليه بحكم عليه بعدم صحة الحكم عليه فالمحكوم بهذا الحكم ان
كان ثابتا صح ما ذكرنا والا بطل ما ذكرتم من ان المحكوم عليه يجب ان يكون
له ثبوت وفيه نظر وايضا قولكم المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت منقوض
بالحكم على ما لم يوجد بعد كما يحكم على ابن ... ولا انه يمكن ان يصير عالما
فانه صحيح مع انه لا يقتضي ثبوت المحكوم عليه وكذا منقوض بالحكم على الممتنع
كما يحكم على شريك الاله بانه ممتنع مع انه لا يقتضي ثبوته وكذا منقوض
بنقيض العدم فانه يحكم عليه بانه مقابل للموجود مع انه لا يقتضي ثبوته و
اي ... ان اريد بالثبوت في قولكم المحكوم عليه يجب ان يكون
له ثبوت الثبوت ... النقوض المذكورة ... به

البحوث الزمني فذلك حاصل فيما نحن فيه وهذا الوجه الثاني ان كل متلبس فيهما
يتميز اي بالتشخص في الخارج لا في انه وان اشتبه عليك الاشتباه بينهما كيف يتميز
مثلا ويتميز في القدر ومثلا يتميز في الطول لو اخرجت احدهما ابدا الاخر لا
لو لم يعلم احدهما بالاخر بالتشخص ولست بمتميزين مما اعده المشترك الحاصل
تمام الماهية لخاطم يكونا في منفصلين بل يكون احدهما عين الاخر هذا خلف
وان كانا متمايزين بالتشخص فكل امتياز في الوجه الاول فكذلك هنا ان في
الوجه الثاني من غير لزوم مجئ والتحقيق في ذلك ان المثل يقال لما يساوي في
الماهية ولما يساوي في الكل فان اريد بالمثل المفسر بالمعنى الاول فلا نم
عدم الامتياز لان زيدا وعمرا مثلان مع تحقق الامتياز بينهما بالتشخص وان
اريد به المفسر بالمعنى الثاني فلا نم انه كذلك اعاد في الوجه الاول والالزم
عدم الامتياز بين الاثنين وهذا الوجه الثالث هو ان الانسان لو امكن
اعادته وبعده الاول لكان مبتدا ان اعادة ذلك الوقت لا يعلم كونه
مبتدا فان كون الشيء مبتدا امر يعرض للشيء باعتبار وذلك الاعتبار
هو كونه غير مسبوق بحدوث البتة وهو غير موجود في المعاد لانه مسبوق
بحدوثه وهو حدوثه اولا فلا يلزم ما ذكرتم وفيه نظر لانه لكن الاعتبار
لو لم يكن حاصلا للمعاد لم يكن ممتنعا [illegible] قال المقصد الثاني
البحث الثاني حشر الاجساد اجمع المليون على انه يحيي الابدان بعد موتها

[illegible]

١٤٧

وتفرق اجزائها لان الاحياء ممكن عقلا والصادق قد اخبر عنه وكل ما
هو كذلك فهو حق والالم يكن الصادق صادقا فيكون القول بالمعاد حقا
اما الاول وهو ان الاحياء ممكن عقلا فلان الامكان بالنظر الى قابلية المحل
حاصل لان اجزاء الميت قابلة للجمع على الوجه المخصوص وقابلة للحياة لانها لو لم
تقبلها لم تتصف بها في الوجود الاول لكنها اتصفت بها فيكون الاجزاء
قابلة لها وبالنظر الى قادرية الفاعل ايضا حاصل لان الله تعالى عالم بالاجزاء
اجزاء كل شخص على التفصيل لما سبق من انه تعالى عالم بكل المعلومات و
قادر على جمعها وايجاد الحياة فيها لما عرفت ان قدرته تعالى شاملة لجميع الممكنات
فيثبت ان احياء الابدان ممكن واما الثاني وهو اخبار الصادق عنه فلانه
ثبت بالتواتر انه عليه السلام كان يثبت المعاد البدني ويقول به واليه اشار
في الكتاب الالهي جوابا للقول منكري الحشر وهو من يحيي العظام وهي
رميم حيث قال عز وعلا قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم
اي عالم بالخلق الاول وهو الانشاء وبالخلق الثاني وهو الاعادة فان لفظ
الخلق يكون بمعنى المخلوق ومعناه انه عالم بكل مخلوق ومن جملته الاجزاء
فيكون عالما بها قال وفيها شبهات الاول على ما ذكره المحقق الطوسي
المذكور مع حقيقته بوجهين الاول ما قيل من انه لو اكل انسان انسانا اخر
وصار جزءا من الآكل فاجزاء المأكول اما ان يعاد في الآكل فقط او في المأكول

حفظا او جعله جزءاً لبدنه كما مع انا ما كان فلا يبعد احدهما بعاده
ان المقصود من البعث اما ايلام المبعوث او التذاذه او دفع الالم
عنه وكل منها باطل فالقول بالبعث باطل اما ثانيا فلانه باطل اما الاول وهو اذ لا
الايلام فلانه لا يليق بالحكيم فان تعذيب الحيوان بلا فائدة سفه وعبث
وهو غير حقه تع واما الثاني وهو الالتذاذ فهو وجهه لان كل ما يتخيل في
عالمنا انه لذة فهو دفع الم ويشهد له الاستقراء فان اكل الطعام ليس
بلذة بل هو دفع الم الجوع وكذا الطعام في الشرب والنكاح وغيرها من
اللذات وح لا يحصل الالتذاذ واما الثالث وهو دفع الالم فهو ايضا لا
يجوز ان يكون مقصوداً لان الابقاء على العدم يكفي في دفع الالم فيضيع
البعث قال والجواب اما اقول الجواب عن الوجه الاول فسيقع ما بعده
وهو ان لكل انسان اجزاء اصلية باقية من اول عمره الى آخره وهي
حقيقته ولا يقع التفاوت فيها من جهة ذاته واجزاء فضلية وهو ما زاد على
ذلك وقد يقع التفاوت فيه فان السمين قد يهزل وبالعكس وحقيقته
باقية في الحالين اذا عرفت هذا المقدار من علم وقدر من الانسان اجزائه
الاصلية التي هي الانسان فان تفرق الاجزاء الاصلية وان الانسان من الى منه
آخره وهي الى حشر كمثل الانسان حتى في الشاكر والنوم واما الهيكل
المتبدل بالسمن والهزال او غيرها من عوارض البدن الذي يتبدل عند الانسان

في الكل

في الكل الاجزاء الاصلية فانه لا مدخل له في الانسانية واذا كان كذلك فاجزاء الكل
جزء اصلي من انسان ماكول منه نصلح من المعتدي وسؤال الآكل فان اعاد الله
تعالى ذلك الجزء الى الآكل وبقي ماكول فيه وح لا يلزم ان لا يكون احدهما معادا
بتمامه وانما يلزم ذلك ان لو كان الجزء الماكول جزءا اصليا من كل منهما وهو ليس
كذلك وعن الثالث اما الالم الحاصل فلعله لا يتعدى عرضا كما عرفته وان سلم
ان نعيم يستدعي عرضا فلم لا يجوز ان يكون المقصود هو الالتذاذ قوله لان
كل لذة في الدنيا وهو دفع الم قلنا لا نم والاستقراء الدال عليه مم فان الحصول
انما يفيد ان لو كان تاما وهو مم لجواز ان يكون في الدنيا لذة لا تكون هي دفع الالم
ونحن لا نعرفها وان سلم لذات الدنيا كلها كذلك لكن لم قلتم بان لذات الاخرة
يكون كذلك لم لا يجوز ان يكون لذات اهل الجنة في الاخرة مشابهة للذات
الدنيا في الصورة لا في الحقيقة وح لا يلزم من كون لذات الدنيا دفع الالم ان
يكون لذات الآخرة كذلك قال تنبيه اقول هذا التنبيه على ان القول بالمعاد
البدني ليس موقوفا على جواز اعادة المعدوم اذ لم يثبت بدليل عقلي او نقلي
انه تع يعدم الاجزاء ثم يعيدها وذهب بعض الى ذلك متمسكا بان الاجزاء شيء وكل
شيء ينعدم لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والهلاك هو الفناء فيلزم ان الاجزاء
تفنى وهو ساقط وهذا التمسك ضعيف لان الهلاك ليس هو الفناء بل هو خروج
الشيء عن حقيقة الانتفاع فهلاك الجسم هو تفرق اجزائه لا اعدامها واليه الاشارة

بقوله فان الفوق ايضا سلاك قال الثالث آه اقول البحث الثالث في جواز
وجود الجنة والنار قالت الفلاسفة اي نفاة وجود الجنة والنار الجنة و
النار غير موجودة الآن لانها لو كانا موجودين فاما ان يكونا في هذا العالم الذي نحن
فيه او في عالم آخر فان كانا في هذا العالم فيكونان اما في عالم الافلاك وهو باطل لان
الحدائق التي تجري تحتها الانهار والنخل لان فيها النيران في الافلاك تقتضي خرقها و
تحتها الطبائع الاجسام الفاسدة وذلك باطل لان الافلاك لا تقبل الخرق ولا
تخالط شيئا من الفاسدات واما في عالم العناصر اي ما دون فلك القمر وهو
ايضا باطل لانه لو كان كذلك لكان اكثر ايضا في هذا العالم مرئية ولو كانا في آخر
لكان الحشر تناسخا لانه تعلق النفس في هذا العالم ببدن بعد ان فارقت بدنا
آخر والتناسخ باطل وان كانا في عالم آخر فهو ايضا باطل لوجهين الاول ان هذا
العالم كري لما بينا ان الافلاك وطبقات العناصر بسائط كرية لو كان فلو فرض
عالم آخر لكان كريا ايضا اذ يكون فيه جهة الفوق والسفل وتحدد ذلك بجسم
محيط بسيط كري كما ذكرنا في اثبات تحدد جهات هذا العالم وح حصل
بينهما خلاء اما لعدم تماسهما او لتماسهما على نقطة والخلاء محال الثاني ان العالم الثاني
لو حصل فيه الجنة والنار لحصل فيه العناصر بحيث يكون كل عنصر ساكنا في حيز
طبيعي ولو حصل فيه العناصر كذلك لكانت متماثلة بعناصر العالم وكل عنصر
واذا كانت متماثلة بعناصر العالم يكون مائلة الى احياز هذه العناصر ومقتضية للحركة

اليها فيكون ما تقتضيه العناصر يكون في احياز ذلك العالم ان كان طبيعيا
لم يكن هذه الاحياز احيازا طبيعية لها وان كان قسريا لكونها
في تلك الاحياز قسرا فيكون تلك الاحياز احيازا قسرية لها وذلك محال قال
والجواب آه اقول والجواب منع انه لا يجوز ان تكون الجنة في هذا العالم ويكون
في الافلاك فوق السماء السابعة لان الجنة عند سدرة المنتهى لقوله
تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى والسدرة في السماء السابعة ولقوله
عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن وذلك لان العرش هو الفلك الثامن عند
المتقدمين وح يكون الجنة تحته لا حائل بينهما ويكون في السماء السابعة فقوله
لو كان الجنة في الافلاك لزم الخرق وهو مستحيل على الافلاك قلنا امتناع
الخرق على الافلاك مم كما عرفت ولم لا يجوز ان يكون النار في هذا العالم ويكون
تحت الارض فقوله لو كان كذلك لكان الحشر تناسخا قلنا لا م والفرق بين
الحشر في هذا العالم وبين التناسخ هو ان الحشر عبارة عن تعلق النفس الى
بدنها الحاصل ان كان البدن معادا بعينه او بدنا مؤلفا من اجزائه الاصلية
ان لم يكن كذلك والتناسخ تعلق النفس الى بدن مبتدا وح لا يلزم ما ذكرتم
سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكونا في عالم آخر فقوله لان ذلك العالم يكون ايضا
كريا قلنا لا م ان الجسم المحيط بذلك العالم يكون بسيطا ولو كان بسيطا فلم
ان يكون كري الشكل ولو كان كريا وحصل بينه وبين هذا العالم خلاء فلا نم

اشتماله فان ذلك مبني على وجوب بساطة كل جسم محيط بالاجسام وعلى استلزام
البساطة كرية الشكل وعلى امتناع الخلاء فكل من المقدمات ممنوع ولئن
سلم جميع المقدمات فلم لا يجوز ان يكون العالم وذلك العالم مكتنفين مركوزين في
ثخن كرة لعظم منها ما ثبت لعلهم بعد العالم في تمام الاحتمال خلاء
خلاء وفيه نظر ولا نم انه لو حصل في ذلك العالم لما تم لكانت متماثلة لعناصر
هذا العالم في تمام الماهية لوجوب تماثل عنصري العالمين في تمام الماهية لما
اختلف فيها في الصور او في الهيولى وان حصل الاشتراك في الصفات واللوازم
بان يكون ماء ذلك العالم مثلا حارا يابسا لا يقتضي بكون قدر ذلك العالم كنار
عالمنا هذا وكذا القول في ساير العناصر لجواز اشتراك المختلفات بالماهية
في الصفات اللوازم قال فرع آخر منها فرع على حدوث وجود الجنة والنار
الجنة والنار كلاهما الآن خلافا لاكثر المعتزلة وقالت المعتزلة حسب اخبار النبي
على وجود الجنة الآن قوله تعالى في صفة الجنة وجنة عرضها السموات والارض اعدت
للمتقين اخبر عن اعداده لها وتهيئتها للمتقين بلفظ الماضي فيكون الآن واقعة
والا يلزم الكذب على الله وهو ممتنع لانه تعالى لو كانت الجنة الموصوفة بهذه الصفة
موجودة لكان عرضها مساويا بالعرض السموات والارض بحكم الآية لكن ذلك
باطل لانه لو يكون عرض الجنة مساويا بعرض السموات والارض لما دخلت الجنة
في مجموع السموات والارض لا لاتصالها ولا انفصالها لم يكن عرضها السموات والارض

ودفوعها في مجموع اجزاء السموات والارض لا يكون الا بعرض السموات والارض
وقوع الاعتبار فيها اذ لو حصلت الجنة في تلك الاجزاء لكان كون السموات
والارض حاصلين فيها يلزم تداخل الاجسام ولا نقول به لكن بطلانه تداخل
الاجسام فعلم بان الجنة الموصوفة بتلك لم توجد بعد الا انا نقول في جوابه ان
المراد من قوله وجنة عرضها السموات والارض ان عرض الجنة مثل عرض السموات
والارض في تمام الماهية ولا يلزم من ذلك تساوي مقداريهما فان الانسان الصغير
مثل الانسان الكبير في تمام الماهية مع عدم تساويهما في المقدار وان قلنا
ان المراد هو تشبيه عرض الجنة بعرض السموات في الماهية فقط دون المساواة
في المقدار لوجهين الاول انه لما كان التشبيه بقوله تعالى كعرض السموات والارض
وذلك يقرر ما ذكرنا انه ان عرض الجنة لا يكون نفس عرض السموات والارض
لانه لا يمكن قيام عرض واحد وهو الغرض بمحلين بل بغيره واذا كان كذلك فيكون
المراد من ذلك التشبيه فقط وفيه نظر لان المراد لو لم يكن التشبيه في المقدار
بل في نفس الماهية فلو كان عرض الجنة دون ذلك ففي الصدق ذلك وجه لا يكون فيه
عظمة فلا يليق بمن يتنفل لكان ان البارى في معرض بيان عظم الجنة في تلك
المراد هو ان عرض الجنة يساوي عرض كل واحد منهما والارض بحيث انه يقع ببعضهم
قلت هذا غير مستقيم لان عرض الجنة لو كان مساويا بالعرض لكل واحد منهما لكان
عرض كل واحد منهما مساويا بالعرض الآخر لان المساوي للمساوي مساوية

لكن ذلك بط لان نسبة عرض الارض الى عرض السموات اقل من نسبة عرض قطرة
الى عرض البحر المحيط بل الاولى ان يقال ان الجنة فيما بين السماء السابعة والعرش
كما دل عليه نص الكتاب وح جاز ان لا يكون ما بينهما فضاء يكون عرضه مساويا
لعرض السموات والارض ويكون مشغولا ببساتين نزهة وحدائق ذات بهجة
تجري فيها الانهار وقد وجد عنها منها الثمار فيتمكن منه الجنة وان مع وجود النار
الآن قوله في صفة النار واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة
اعدت للكافرين اخبر عن اعدادها وتهيئتها للكافرين بلفظ الماضي فيكون
واقعة ايضا والا يلزم الكذب في كلامه وهو مح ايضا اخبار الله تعالى عن
اسكان آدم في الجنة واخراجه منها كما لا يخفى دليل واضح على ان الجنة
مخلوقة واذا كانت الجنة مخلوقة كانت النار ايضا مخلوقة لعدم القائل بالفصل
قال فلا آثار لهما قال ابو هاشم والقاضي عبد الجبار ان الجنة ليست مخلوقة
الآن لانه لو كانت مخلوقة الآن لما كانت دائمة لان الجنة مما سوى الله وكل ما سوى
الله فهو ينعدم لقوله كل شيء هالك الا وجهه فالجنة تنعدم فثبت ان الجنة
لو كانت مخلوقة لما كانت دائمة والتالي وهو عدم دوام الجنة باطل لقوله اكلها
دائم اي ماكولها ولا يلزم دوام الجنة اذ وجود ماكول الجنة بدون الجنة غير
معقول ولما كان التالي باطلا يلزم بطلان المقدم وهو كون الجنة مخلوقة الآن واذا
كانت الجنة غير مخلوقة الآن يلزم ان لا تكون النار ايضا مخلوقة الآن لعدم القائل

بالفصل وهو الخطأ فان الجواب عنه من وجهين الاول معنى قوله كل شيء
هالك الا وجهه هو ان كل شيء مما سوى الله تعالى ممكن في حد ذاته قابل
للهلاك في حد ذاته بالنظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن علة وجوده لانه
لان كل ما سوى الله تعالى فهو ممكن فيكون وجوده مستفادا من الغير وكل ما كان
كذلك فهو في حد ذاته كذلك وليس المراد ان كل شيء مما سواه يطرأ عليه العدم
فان صفات الله تعالى مما سواه مع انها يستحيل ان تنعدم ولو كان كذلك فلا يلزم
من كون الجنة مخلوقة الآن طريان العدم عليها وان سلم ان المراد منه ان كل شيء
مما سواه فالعدم يطرأ عليه لكن لم لا يجوز ان يكون هذا العام وهو قوله كل شيء
هالك مخصوصا بقوله اكلها دائم ومعناه ان كل شيء مما سواه غير الجنة يطرأ
عليه العدم لانه لو لم يكن هذا العام مخصوصا بالجنة ان لم تنعدم يلزم التركيب
والعدم يلزم الشك بقوله اكلها دائم لانه اذا كان مخصوصا به يكون كل شيء مما سوى
وهو اوله بقوله جاء بينها ان دله واذا كان مخصوصا فلا يلزم من كون الجنة مخلوقة
الآن طريان العدم عليها هذا الجواب بالحقيقة منع للملازمة الثاني ان قوله اكلها
دائم مع معنى ان ماكول الجنة دائم لا يمكن ان يحمل على ظاهره لان الماكول الاكل له
يفنى بالاكل فلا يمكن ان يكون دائما بل معناه ان كل ما فني شيء من ماكولات الجنة
حدث عقيبه مثله واذا كان المراد هذا فلا يجوز ان ينعدم الجنة لحظة غير فان
لا ينافي حدوث الماكولات بعضها عقيب بعض وهو المراد من قوله فعلى الدنيا عدم

ابي هاشم والقاضي عبد الجبار ... الآن لما كانت دائمة

الخ دفعه عنه و هذا الجواب لحسنه منع بطلان التالي قال الرابع انه اقول الثاني
الرابع في احكام الثواب والعقاب قالت البصرية من المعتزلة الثواب على
اداء الطاعة حق لله تعالى واجب عليه لان اداء الطاعة شديد عليه لا يحقق في
الثواب والثواب عنده منفعة دائمة خالية عن الشوائب مقرونة بالتعظيم وانا
قلنا ان الثواب على اداء الطاعة واجب عليه تعالى لوجهين الاول انه تعالى اما شرع التكاليف
لا لغرض من الصلوة والصوم ولغرض عائد الى الغرض يعود اليه وذلك الغرض في اما
وصول نفع اليه اي فرحنا والثناء وهو كون الغرض دفع ضررها باطل لانه
لو كان الغرض ذلك لكان ابقاؤنا على العدم كافيا بل كان ذلك اولى لانه لو
ابقانا على العدم لا تضررنا من جميع المضار ولم يحتج الى الحاق الاذى تكره
بشق التكاليف الشاقة لكن لما لم يبقنا على العدم علم ان الغرض ليس ذلك والاول
وهو كون الغرض حصول نفع يعود الينا فذلك النفع اما ان يكون منفعة
سابقة من الوجود والصحة والرزق وغير ذلك من النعم وهو مستقبح عقلا لان
احدنا لو اعطى الف دينار احدا ثم اخذ تكليفه بمشاق ممن غير ان يحصل
له منفعة ذاتية او حالية يستقبح عقلا فكذا ههنا فان النعم السابقة بالنسبة
الى الله تعالى اقل من الالف بالنسبة الى الكاين نفرضه او يكون منفعة لاحقة ان
منفعة حالية وذلك هو الثواب فعلم بان الغرض من التكاليف هو الثواب و
تحصيل غرضه تعالى واجب فالثواب على الاتيان بالتكاليف واجب عليه تعالى و يوط

١٤٩

الثاني قوله تعالى في بيان ثواب المطيعين وحور عين كامثال اللؤلؤ المكنون
جزاء بما كانوا يعملون فان صفة الحكمة ولتسا... من الايات كقوله تعالى في بيان
ثواب اهل الجنة جزاء بما كانوا يعملون يدل على ان العمل سبب للثواب
قلنا في الجواب عن الوجه الاول انا قد بينا في البحث الخامس في نفي الاغراض عن
افعاله تعالى انه لا غرض لفعله تعالى ولا علة فالله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولو
كان كذلك فلا نم ان شرع التكاليف يستدعي غرضا قوله لا شيء له الغيب مع
انه تعالى قلنا المراد بالعبث ان كان فعلا لا غاية له فلم انه لا يجوز عليه تعالى
عن النزاع وان كان المراد غير ذلك فلا بد من افادة تصوره اولا ونفي
استحالته ثانيا كما عرفت غير مرة ولئن سلمنا ان شرع التكاليف يستدعي غرضا
لكن لم لا يكفي سوابق النعم اي لم لا يجوز ان يكون الغرض من التكاليف هو المنفعة
السابقة قوله لانه مستقبح عقلا قلنا الاستقباح ثم وان يكون مستقبحا ان
لو كان الشيء بالنسبة اليه مستقبحا وهو باطل لما عرفت او ان يكون مستقبحا
ان كانت النعم السابقة قليلة نزرة وليس كذلك فان العبد بما لم من
النعم السابقة ما لا يمكن عدها واحصاؤها لقوله تعالى وان تعدوا نعمة الله
لا تحصوها وذلك يوجب على العبد الاشتغال بالعبودية وكيف يكون
التكاليف بسبب النعم السابقة مستقبحة عند المعتزلة والحال ان المعتزلة اوجبوا
الشكر عقلا واوجبوا النظر في معرفة الله تعالى عقلا وهذا لا اجل النعم

السالعد ومن من جاء الكا لمفرقون والجواب عن الوجه الثاني ان الكلام وقوله
موجزا بالكلام ايجعلون لا دل مع وجوب الثواب على الله بل يدل في فوجه ولا يلزم
من الوقوع الوجوب قوله ولفظ الجزاء الآخر اشارة الى جواب سوال مقدر
وتقرير السوال ان يقال ان الله تعالى جعل الثواب جزاء للعمل وجزاء الشيء يجب ترتبه
عليه لكونه معلولا له كما يقال اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فان كون
النهار موجودا جزاء لطلوع الشمس ومعلول له فيكون الفعل علة للثواب فهو
العلة والجواب عنه انا لا نسلم ان جزاء الشيء يجب ان يكون معلولا له بل يكون
لفظ الجزاء مع الثواب كون الفعل علامة له ودليلا عليه كما يقول السيد لعبده
اذا طلعت الشمس فانت حر فان الحرية جعلها جزاء الطلوع مع انها ليست
معلولا لطلوع الشمس بل طلوع الشمس علامة فقط على وقوع حريته قال
وقالت المعتزلة والخوارج يجب على الله تعالى عقاب الكافر
وعقاب صاحب الكبيرة والمراد بالعقاب عندهم نوع جراحة فالتنبيه الثواب
مقرونة بالاستخفاف وانما قلنا ذلك لوجوه ثلاثة الاول انه لولم يجب عقاب
صاحب الكبيرة جاز العفو عنه لكنه لا يجوز العفو عنه لان العفو عنه تسوية بين
المطيع والعاصي لاشتراكهما في عدم العذاب والتسوية بينهما باطل بالدليل
ضرورة لكنه لا يجوز اذا فبطل القول بالعفو الثاني انه شهوة الفسوق
مركبة في المكلفين معلوم لكن حيث تقطع بالعقاب حمل الانسان بالفسوق

لكان ذلك قطعنا بالعقاب في الفعل اغراء منه تعالى على الانسان بالفسوق
لانه كان اوجد الداعية فينا فلو شككنا في العقاب المتاخر فلما ترك لاجل
الوصول الى المنافع العاجلة وهذان الوجهان انما يدلان على وجوب عقاب
صاحب الكبيرة الثالث ان الله تعالى اخبر بان احكام الكافر والفاسق
يدخلان النار في مواضع شتى منها قوله في حق الكافر والفاسق وسيق
الذين كفروا الى جهنم زمرا وفي حق الفاسق ونسوق المجرمين الى جهنم
وردا والفاسق مجرم ضرورة واذا كان كذلك فوجب دخول الكافر والفاسق
في النار والا يلزم الخلف في خبره تعالى وانه محال وهذا الوجه شامل للفاسق والكافر
والجواب عن الاول انا لا نسلم لزوم التسوية بين المطيع والعاصي مع
العفو عنه لان الله تعالى وان لم يعذب العاصي لكنه لا يثيبه اثابة المطيع
فلا يلزم التسوية بينهما وعن الوجه الثاني انا لا نسلم ان عدم قطعنا بالعقاب
مع الايمان بالفسوق اغراء منه تعالى عليه لم لا يجوز ان يكون تغليب طرف
العقاب بالتهديد والوعيد كافيا في الانزجار عن المعاصي ولا حاجة
الى القطع به وايضا لو كان العفو قبل التوبة يوجب اغراء العاصي على ارتكاب
المعاصي لكان العفو بعد التوبة كذلك بعين ما ذكرتم وانتم قائلون بالعفو
بعد التوبة فما يكون جوابا لكم عنه يكون جوابا لنا واليه اشار بقوله وتوقع
العفو قبل التوبة كتوقعه بعد التوبة وعن الوجه الثالث انه لا يدل على

عن تلك الآيات على أن العقاب على الكبيرة واجب في نفسه الذي هو المتنازع فيه
غاية ما في الباب أنه لا يلزم من ذلك وقوعه لأن الكبيرة عفو لو قوعه السلام ثم قالوا الآية
الاول والمعتزلة بعدما أثبتوا وجوب عقاب صاحب الكبيرة قالوا إن وعيد صاحب
الكبيرة لا ينقطع كوعيد الكافر بوجوه ثلاثة الأول الآيات المشتملة على
لفظ الخلود في وعيد أصحاب الكبائر كقوله تعالى بلى من كسب سيئة وأحاطت
به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون وكقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
فإن له نار جهنم خالدين فيها وكقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم
خالدا فيها ووجه الاستدلال في الآية السابقة هو أن صاحب الكبيرة وإن
كان من أهل الإيمان لكنه كسب سيئة أيضا ولا شك أنه عصى الله ورسوله
وكل من كسب سيئة فقد عصى الله ورسوله يكون دائما في النار لأن كلمة
من تفيد العموم والخلود هو الدوام ووجه التمسك في الآية الثالثة
أن القتل كبيرة وكل من ارتكب هذه الكبيرة استحق الدوام في النار
بحكم الآية فيكون مرتكب سائر الكبائر كذلك لعدم القائل بالفصل الثاني
قوله تعالى في صفة الفجار وإن الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم
عنها بغائبين دل على أنهم دائمون في النار لا يخرجون عنها لأن
ما هم عنها بغائبين لأن الغيبة منتفية الثالث أن الفاسق يستحق العقاب
بفسقه كما بيناه واستحقاق العقاب بفسقه يسقط ما استحقه من الثواب قبل

ارتكاب

بالفسق لأن العقاب ينافي الثواب على ما عرفت عند تعريفهما ولو كان الجمع بين
استحقاقهما محال وهذا هو القول بالإحباط المشهور عند بعضهم والجواب
عن الوجه الأول وهو التمسك بالآيات الثلاث المشتملة على لفظ الخلود
هو أن الخلود ليس هو المكث الدائم بل هو عبارة عن المكث الطويل ويستعمل لفظ الخلود
بمعنى المكث الطويل كثيرا كما يقال إن فلانا حبس حبسا مخلدا ويقال هذا
وقف مخلد وليس لذلك معنى إلا طول المكث ولو كان كذلك لا يدل هذه
الآيات على عدم انقطاع وعيد أصحاب الكبائر وعن الوجه الثاني
بأن المراد من الفجار في قوله وإن الفجار لفي جحيم الفجار الكاملون في الفجور
وهم الكفار بوجوه الأول أن الموصوفين بالفجور هم الكفار بدليل قوله
تعالى في حق الكفار أولئك هم الكفرة الفجرة الثاني هو أنه يجب حمل الفجار في قوله
تعالى وإن الفجار لفي جحيم على الكفار دون صاحب الكبائر ليتوفق بينه وبين الآيات
الدالة على اختصاص العذاب بالكفار كقوله تعالى إن الخزي اليوم والسوء
على الكافرين فإن هذه الآية دلت على اختصاص الخزي بالكافرين ثم إن
من دخل النار فقد حصل له الخزي لقوله ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيته
فلما لم يحصل الخزي إلا للكفار وجب أن لا يحصل دخول النار إلا لهم وكقوله
تعالى حكاية عن موسى عليه السلام إنا قد أوحي إلينا أن العذاب على من كذب وتولى فإن
هذه الآية تدل على أن جنس العذاب مختص بمن كذب وتولى عن ذنبه فمن لم يكن

مكذبا ولا اصوليا عند دينه لم يكن للعذاب به تعلق وكقوله تعالى كلما القي فيها فوج
سألهم خزنتها الم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله
من شيء ان انتم الا في ضلال كبير فان الله اخبر ان كل فوج يدخلون النار فانهم يقولون
قد جاءنا نذير ولكن كذبنا وهذا صريح في ان كل من دخل النار كان مكذبا بأنبياء الله
فيقتضي ان من لم يكن كذلك لم يدخل النار وكقوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها
الا الاشقى الذي كذب وتولى فان هذه الآية دالة على حصر العذاب بالكفار
كالآية السابقة بل هي ادل منها وكقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا فان
هذه الآية تدل على ان المؤمن لا يخزى فينعكس بعكس النقيض الى ان من يخزى لا
يكون مؤمنا فثبت بهذه الآية ان العذاب يختص بالكفار وهو لم يحمل النفي في
قوله تعالى ان النبي على جميع الكفار بل على الفساق يلزم التناقض لدلالته
على ان المؤمن لا يعذب لان الفاسق مؤمن لقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى
تفيء الى امر الله سماهم مؤمنين حال ما وصفهم بالبغي الذي هو الكبيرة والجواب عن
الآيات لو دلت على حصر العذاب بالكفر لقطع مقاتل بن سليمان والمرجئة
بان الفساق لا يعذبون والجواب عن الوجه الثالث ما مر من ان قول ان الامر انه
استحق بالطاعة الثواب والمعصية علة لاستحقاق العذاب ومعلوم سلمنا العقاب خ
الاستحقاق فلكن له ثم ان كل واحد منهما لا يحتمل منافي الآخر وان يلزم ذلك

ان لو كان الدوام واجبا لزم تنافي الثواب والعقاب وهو باطل اذ الثواب
هو المنفعة الخالصة والعقاب هو المضرة الخالصة مع ان يكونا دائمين ولا
انه لو احبط استحقاق العقاب استحقاق الثواب فاما ان ينحبط من الثواب
شيء على طريق الموازنة كما هو مذهب ابي هاشم واعني بالموازنة ان يكون
الثواب عشرة اجزاء والعقاب الطارئ خمسة اجزاء فسقط الخمسة ويبقى
له من الثواب خمسة كالتي في المعارض او لا ينحبط على هذا الطريق بل على
طريق عدم الموازنة كما هو مذهب ابي علي الجبائي ومعنى عدم الموازنة ان
الطارئ يسقط الثواب اي قدر كان من الثواب ولا يسقط الطارئ البتة
بل يبقى بحاله وكلا القولين باطلان بطلان الاول هو القول بالموازنة
تأثير كل من الثواب السابق والعقاب الطارئ في عدم الآخر لما اما ان يكون
معا او على التعاقب والاول باطل وهو ان يكون تأثير كل منهما في عدم الآخر معا
في الشارع وجودهما حال عدمهما وذلك لان المؤثر في عدم كل واحد منهما
وجود الآخر فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان حال حصول العدمين
لان العلة يجب حصولها حين حصول المعلول فيلزم كونهما موجودين حال كونهما
معدومين وانه محال وكذا الثاني وهو ان يكون تأثير كل منهما في عدم الآخر على التعاقب
لانه يقتضي ان يكون المغلوب المحبط غالبا بعد صيرورته مغلوبا غالبا وهو
محال لان المغلوب المحبط لا يعود غالبا والقائل بطلان الثاني وهو القول

بالاحباط على طريق عدم الموازنة فلان ذلك الغاء للطاعة وتضييع لها لان
القول بذلك بمعنى ان من تعبّد الله من اول العمر الى آخره ثم شرب جرعة خمر يكون
حاله وحال من لم يعبد الله قط على السوية لان عقاب شرب تلك الجرعة
ابطل ثواب جميع تلك الطاعات ولم يسقط من عقاب هذا الشرب
شيئا والغاء الطاعة وتضييعها باطل لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
وما اصاب ابن آدم (قال) واما اصاب المعتزلة بها المعاصي بدل منه وحمل الآيات
دليل على حصول الثواب وحلّه له واثبات الفسوق دليل لحصول العقاب
واما ان الطاعة علة موجبة على الله تعالى الثواب والمعصية علة موجبة
على الله العقاب فلما بينا انه لا يجب على الله شيء وكل ميسّر لما خلق له
اي كل واحد من افراد الانسان موفّق لشيء خلق ذلك الفرد لتحصيل ذلك
الشيء فمن خلق لتحصيله اي الطاعة والمذنب موفّق لما خلق المذنب لاجله وهو
الذنب وليس المعنى ان ذلك يدخل في تأثيره والله تعالى خلق المؤمن الموفّق
للطاعات في جنابه وما ذكرنا يدل على ذلك قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا
الصالحات لهم جنات الفردوس نزلا خالدين فيها الآية وتعذيب الكافر
المعاند الذي لم يجتهد في طلب الحق في نيران ابد الآبدين وعليه على الكفر
في قوله ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين
فيها ابدا او ينقطع وعيد المؤمن العاصي لعلة او في الاول قوله تعالى فمن يعمل

اي الاشعري فقالوا
الثواب بحصول الطاعة
فضل من الله تعالى و
العقاب عدل منه

مثقال ذرة خيرا يره والمؤمن العاصي قد عمل مثقال ذرة خيرا وهو الايمان
ولم يدخل الجنة فيجب ان يرى ثوابه بعد الابد ولا يرى الثواب الا بعد الخلاص
من العذاب اذا الثواب قبل العقاب منتف اجماعا ورؤيته الثواب بعد
الخلاص من العذاب توجب انقطاع وعيده وهو المطلوب وقوله تعالى ان الله يغفر
الذنوب جميعا فخص منه الشرك بقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به فبقي ما دونه
سائر الذنوب وغفران الذنوب يوجب انقطاع العقاب وهو المطلوب والثالث قوله
عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة والمؤمن العاصي قائل به فيدخل الجنة فينقطع
عقابه وهو المطلوب ويرجى عفو الكافر البالغ في اجتهاده في تحصيل الحق الطالب
للهدى وذلك الرجاء انما يكون من فضل الله ولطفه اذ لا تقصير منه (قال)
فان قيل (الى آخره) على قيل القول بدوام الثواب والعقاب غير معقول لوجوه
ثلثة الاول ان القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية اذ لو جاز ان
يكون جسم قويا على تحريكات غير متناهية ولا شك ان في فرض الجسم حالة الجسم
منقسمة بانقسام محلها فنصف القوة اي القوة التي في نصف محلها حركت جسما الى نصف
ذلك الجسم من مبدأ معين فاما ان يحركه حركات متناهية او يكون تحريك كل
القوة لكل الجسم من ذلك المبدأ ضعف تحريك هذا الجزء اياه ضعف تحريك نصف
القوة لنصف الجسم لان نسبة الاثرين وهما التحريكان كنسبة المؤثرين اي نصف القوة
وكل القوة كل الجسم ضعف قوة نصفه كذلك تحريك كل القوة كل الجسم ضعف تحريك

نصف القوة لنصف الجسم وتحريك نصف القوة لنصف الجسم قد فرض انه متناه
فيكون تحريك كل القوة لكل الجسم ضعف المتناهي وضعف المتناهي متناه لا الى لا نهاية
فيلزم ان يكون تحريك كل القوة لكل الجسم متناهيا ايضا فقد فرض غير متناه
هذا خلف او تحرك نصف القوة نصف الجسم حركات غير متناهية فكل القوة لو
حركت كل الجسم فان لم تزد حركات كل الجسم ح من ذلك المبدأ على حركات نصف
الجسم بنصف القوة بل يكونان متساويين كان الشيء مع غيره وهو نصف القوة المجتمع
مع نصفه الآخر وكل القوة مثلا لا معه اي نصف القوة فقط اذ وجود النصف
الآخر وعدمه على السوية وانه محال وان زادت حركات كل القوة في تحريك الكل الجسم
على تحريك نصف القوة لنصف الجسم وتحريك نصف القوة لنصف الجسم غير متناه
اذ المفروض ذلك وقعت الزيادة على غير المتناهي في الجهة التي هو بها غير متناه
اذ المفروض اتحاد المبدأ و وقوع الزيادة على غير المتناهي في الجهة التي هو بها
غير متناه محال فثبت ان الجسم لا يقوى على تحريكات غير متناهية فلا يمكن بقاء البدن و
بقاء قواه دائما فلا يكون الثواب والعقاب دائمين لان دوامهما بدون دوام
البدن غير معقول فان قلت يجوز ان يكون تحريك كل القوة وتحريك نصف القوة
لكل الجسم والنصف غير متناهيين ولا يلزم كون الشيء مع غيره كهو لا معه لان كل القوة
ليس تحريكا لنصف الجسم حتى يلزم ذلك بل هو تحريك لكل الجسم كما ان النصفين من كل
القوة مجتمعان في كل القوة فالنصفان من كل الجسم مجتمعان فيه فلا يلزم ما ذكرتم

هذا الوجه قلنا ان الجسم من حيث هو جسم لا يكون مقتضيا للتحريك والا لتحرك كل جسم واذا كان
كذلك فالقوة الحالة في الجسم هي المقتضية لتحريك الجسم فلا يمكن الا ان يتفاوت بسبب
كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول والا لكان الجسم من حيث هو جسم عائقا وهو
باطل واذا لم يتفاوت تفاوتت بسبب كبر الجسم وصغره فلا مدخل لاجتماع نصفي
الجسم في ذلك فالقابل للتحريك في الكل والنصف متساويان والمحرك مختلف
فلو كان تحريكاهما متساويين لزم كون الشيء مع غيره كهو لا معه خروج قلنا ان
تتميم الدليل موقوف على ثبوت المقدمة التي لم يثبتها المص كما قرر الشيخ في الا
الا ان الابدان المؤلفة من الاجزاء ... المعادة مؤلفة من العناصر الاربعة
حرارة و الحرارة لا تزال تنقص الرطوبة حتى تزول بالكلية والرطوبة التي تكون عوضها
بدونها لا تكون غير متناهية فحرارة تنقص بنقصان الرطوبة آخر الامر الى انطفاء الحرارة
بالكلية لفناء الرطوبة التي هي مادة الحرارة ويلزم من ذلك خراب البدن واذا كان كذلك
فكيف يدوم الثواب والعقاب الثالث انه لو كان العقاب في النار دائما لكانت
الحيوة باقية دائما اذ التعذيب للحي واذا كانت باقية دائما والعقاب ايضا
دائم يلزم دوام الحيوة مع دوام الاحراق وهو غير معقول جواب طلبا لابطال
قلنا في الجواب عن الوجه الاول ... اما الاول فلانه مبني ... هذا
الوجه مبني على نفي الجوهر الفرد فلو كان الجوهر الفرد موجودا لم يلزم من انقسام
الجسم انقسام القوة الحالة فيه لجواز ان يكون القوة قائمة بمجموع الاجزاء من

حيث هو فيستعد هذا انقسام محلها وهو مبني على سريان القوة في محلها اي وان سلمنا
ان الجوهر الفرد منتف لكن لا نم انقسام المحل انقسام القوة الحالة اذ لو كان
حلول القوة في الجسم حلول السريان وهو مم وهو مبني على ان اجزاء القوة قوة اي لا
يجوز ان يصير القوة بسبب القسمة ضعيفة بحيث لا تؤثر في التحريك فعلم بان
هذا الوجه مبني على هذه المقدمات وكل واحدة من هذه المقدمات مم كما بينا و
البرهان لم يقم على صحتها فلا يتم هذا الوجه وفيه بحث لانه وان سلم صحة هذه المقدمات
فان هذا الوجه منتقض بحركات الافلاك اعني النفوس المنطبعة فيها وتقرير
انه لو صح هذا الوجه بجميع مقدماته لوجب ان لا يكون لحركات الافلاك على كثيرة
غير متناهية لكونها من القوى الجسمانية لكنها قوية على تحريكات غير متناهية عندكم
فبطل ما ذكرتم وتاليها موقوف هنا لان القوى يعتد بالعرض في الغرض لا يبقى الى غير
نهاية فلعل هذا العرض يفنى ويتجدد مثلا انه لعل كل قوة تفعل فعلا الى قوة
في زمان فقط ثم توجد بعد قوة مثلها تفعل فعلا آخر مثله هكذا الى غير النهاية
وح لا يلزم ان تكون قوة واحدة قوية على افعال غير متناهية بل يكون قوى
غير متناهية تصدر عنها افاعيل غير متناهية وهذا ما لم يتم على اصول
ورابعا الوجه الخامس ابطالا لان القول بكون الالوان المولفة من العناصر حتى
على القول بالمزاج ومع القول بتركيب الهواء اعني الحيوان والنبات والمعادن
من العناصر الاربعة وذلك ليس بيقيني سلمنا ذلك لكن لا نم انه لا يتأثر الخ

في الرطوبة

185

في الرطوبة فيفضي الى افنائها وانما يلزم ذلك ان لو امتنع ورود الغذاء البدل
بمقدار ما يتحلل منها لو جاز ذلك فكلما يفنى رطوبة يحدث مثلها فلا يلزم
فناء الرطوبة والخراب العقل وامتناع ورود الغذاء بمقدار ما يتحلل
مم وكذا الوجه الثالث مم ما قاله لم لا ان دوام الجوع مع دوام الاحتراق
غير معقول وانه لا يكون معقولا ان لو كان اعتدال المزاج شرطا لبقاء الحيوة
وهو مم لان اعتدال المزاج ليس شرطا لبقاء الجوع بل بقاء الجوع انما
هو بالله على المختار او انقطاع الحيوان انما يعيش في النار ويلتذ بها
كحيوان يقال له سمندر واذا جاز ذلك فلا يبعد ان يجعل من بدن الكافر بحيث
يتألم بالنار ولا يتضرر ولا يموت بها ثم اعلم انه مشروع قال اي المصنف الثالث
البحث الثاني في اثبات العفو عن اصحاب الكبائر واثبات شفاعة محمد عليه السلام
اما الاول وهو اثبات العفو اعني اسقاط العقاب عن اهل العقاب فلوجوه
الاول انه عفو لغفور لم وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن
السيئات وقوله او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير ولاجماع الامة
على انه عفو واذا ثبت انه عفو فالعفو انما يتحقق بترك العقاب المستحق
وذلك العقاب المستحق ليس هو العقاب على الصغائر قبل التوبة وان العقاب
على الكبائر بعد التوبة لان المعتزلة عفوا العقاب عن الصغائر قبل التوبة و
على الكبائر بعدها لان غفرانها واجب على اصلهم عندهم فالعفو اذن هو

الكبائر قبل التوبة وهو الحق ح الثامنة قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما
دون ذلك لمن يشاء والمراد به انه يغفر ما دون الشرك وهو كلها قبل التوبة
لو جعل الكلام بعد التوبة لما كان يفرق بين الشرك وما دونه في الغفران فلو لم
يغفر الكبائر قبل التوبة لم يوجد الفرق بينهما وايضا انه تعالى علق غفران ما دون
الشرك بالمشيئة في قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فلو كان المراد به الصغيرة
قبل التوبة والكبيرة بعدها لم يوجد التعليق بالمشيئة على رايهم لان الصغيرة
قبل التوبة والكبيرة بعدها واجب الغفران عندهم وما كان واجبا لا يجوز تعليقه
بالمشيئة لان الواجب ما وجب فعله شاء ام ابى التاسع قوله تعالى وان ربك لذو
مغفرة للناس على ظلمهم والمغفرة ان يعفو باسقاط العذاب عمن يستحق العذاب
وذلك هو اصحاب الكبائر قبل التوبة اذ لو كانت عبارة عن اسقاط العذاب
عن المستحق بعد التوبة لما … في معرض الامتنان على الغفار
وامثال ذلك اي وامثال هذه الايات مذكورة في كتب كقوله تعالى واستغفروا
ربكم انه كان غفارا وغير من الايات الدالة لغفران الله ذنوب العباد
وشمول هذه الكل شي كقوله تعالى ورحمتي وسعت كل شي قال الاول واما الثاني
واما الثاني وهو اثبات شفاعة محمد عم لاهل الكبائر فلوجوه الاول الاول
امر النبي عم بالاستغفار لجميع المؤمنين والمؤمنات وقال خطابا لمحمد عم واستغفر
لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وصاحب الكبيرة قبل التوبة مؤمن لما مر مسلم

السابع فيستغفر النبي عم لهم لوجوب يستغفر لما كان عصمة النبي مصونة في الفعل
الامر ح فوجب ان يستغفر النبي لصاحب الكبيرة قبل التوبة صيانة لعصمته
اذ قد بينا عصمة الانبياء واذا استغفر النبي لصاحب الكبيرة قبل التوبة وجب
ان يقبل ذلك الاستغفار من النبي عم لاجل تحصيل مرضات النبي لقوله تعالى
ولسوف يعطيك ربك فترضى ثبت ان شفاعة النبي مقبولة في حق صاحب
الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب الثاني قوله عم شفاعتي لاهل الكبائر من امتي ترتب
على ان شفاعته حاصلة في جميع … الكبائر … اصحاب الكبائر قبل التوبة
فوجب ان يشفع النبي عم في حقهم … والمعتزلة احتجوا على ان شفاعة النبي عم
للمؤمنين في اسقاط العقاب بوجوه اربعة الاول قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي
نفس عن نفس شيئا فلو اثبت الشفاعة فقد جزت نفس عن نفس شيئا
وهو … الثاني قوله تعالى وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع و
الفاسق ظالم لان الظالم من فعل الظلم والفاسق كذلك فلا يكون له شفيع
يقبل شفاعته له لو كان له شفيع يقبل شفاعته لكان له شفيع يطاع وهو
ممنوع بالاية الثالث قوله تعالى من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة
فان هذه الاية تدل على نفي جميع الشفاعات الرابع قوله تعالى وما للظالمين من انصار
ولا شك ان الشفيع من الانصار واجيب عن هذه الوجوه بان … والاحوال
وهو ان هذه الايات لا بد ان تكون مخصوصة بالكفار … في الازمان حتى يدخل تحت

فيها لكن لا نسلم ان ما ذكرتم من الآيات عام في الاشخاص او في الازمان ولئن سلمنا انها
عامة لكنها تكون مخصوصة بما ذكرنا من الآيات الدالة على الشفاعة لان دلائلنا
خاصة لكونها مخصوصة ببعض الاشخاص وفي الاثم مطلقا بكم بعض الوجوه تنبيه
انتفعت الى من يبع شفاعة محمد صلعم صح لا ان تاثير بارئي النسم الاسل العوب
وذهب الاشاعرة فقالوا ذلك حق لكن من جهة تاثيرها في اشغال الصفات عن اسلم
قال السادس آه اقول البحث السادس في اثبات عذاب القبر واعادة ما ادم منه
بدليل جميع اهل القبلة عذاب القبر ثلثة اوجه احدها قوله تعالى آل فرعون النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب
هو صريح في التعذيب بعد الموت قبل البعث والا لتكرر ويوم تقوم
وثانيها انه يعذبوا عذاب القبر فثبت القول به الا قوله تعالى في قوم نوح
اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب فيكون الادخال النار عقيب
الاغراق فيكون هذا الادخال قبل الادخال الذي في القيمة لان الادخال
الذي في القيمة ليس في عقيب الاغراق وادخال النار قبل القيمة ان هو
عذاب القبر وثالثها قوله حكاية عن اهل النار قالوا ربنا امتنا اثنتين
واحييتنا اثنتين وذلك الا بالاحياء في القبر والا لم يكن الاحياء
مرتين والاماتة كذلك احتج المخالف للعذاب بعذاب القبر بوجهين الاول قوله تعالى
في صفة اهل الجنة لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى سوى الموتة الاولى

ولو صار

ولو صاروا احياء في القبور لذاقوا مرتين لا موتة واحدة وثانيها قوله تعالى وما انت
بمسمع من في القبور يدل على ان الميت المدفون ليس بحي اذ لو كان حيا لجاز
اسماعه وقد دلت الآية على نفيه واجيب عن الوجه الاول بان معنى قوله تعالى ولا
يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ان نعيم الجنة لا ينقطع ولا ينتقص
عنهم بحصول الموت كما انقطع نعيم الدنيا ولئن سلم ذلك وجب ان الموت كان لانه تعالى
احيى كثيرا من الاموات في زمان موسى وعيسى وغيرهما وهو مذكور في كتب القصص وذلك
يوجب تاويل الآية بما ذكرنا وعن الوجه الثاني ان عدم اسماع النبي المدفون
في القبر لا يستلزم عدم ادراك المدفون لجواز انه لا يحصل له سماع بسبب كون
القبر مانعا من وصول الصوت الى صماخه قال السابع آه اقول البحث السابع
في باقي السمعيات من الصراط والميزان وتطاير الكتب واحوال الجنة والنار
والاصل في اثبات هذه الامور انها امور ممكنة في ذاتها اما الصراط فلان
ما هو المشهور منه وهو المذكور عليه ممكن غير ممتنع كالمشي على الماء المنقول
عن كثير من الاولياء واما ما قيل في تاويله ان الصراط هو الاعمال الصالحة التي يسأل
عنها ويؤاخذ بها كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها فايضا
ممكن واما الميزان فما هو المشهور منه ممكن لجواز ان يوزن صحف الاعمال المشتمل
على تفاوت الاعمال وما قيل في تاويله انه كل ما يقابل الحسنات بالسيئات
فايضا ممكن واما تطاير الكتب فلان ما هو المشهور منه جائز وما قيل في تاويله

ان الله منه رفع الاعمال من سوء الخلق فكذلك يكون احوال الجنة دار الثواب ابو محكمة على وجه رياض نزهة وحدائق زاهية تجري فيها الانهار ويوجد فيها الثمار وبطوف فيها الولدان والغلمان من الامور الواقعة في سوى العالم فلا اصل من امكانه والاخرة وكذا وجه القول فيما النيران المحترقة والسلاسل والاغلال تعذيبها الكافرين ليس مما يستحيل عند العقل واذا ثبت ان مثل هذه الامور من الممكنات واخبر الصادق بعدم وقوعها فيكون وقوعها حقا والالم يكن الصادق صادقا قال الشارح آمين اعلم البحث الثامن في الاسماء الشرعية لا يمان لغة التصديق لاتفاق اهل اللغة على ان معنى قول القائل فلان يؤمن بكذا اصوانه يصدق به ومنه قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق لنا وفي الشرع عبارة عن تصديق مخصوص وهو تصديق القلب للرسول بكل ما علم مجي الرسول به ضرورة عند الاشعري ان يكون مشهورا بحيث يعلم كونه من الدين ضرورة كاعداد الصلوة الخمس وانما قلنا انه يكون مشهورا بحيث الحنفية لان من انكر ما لا يكون مشهورا بحيث الحنفية لا يكون كافرا كمنكر الاجتهاديات وانما قلنا ان الايمان عبارة عن تصديق القلب لان الايمان لما كان في اللغة عبارة عن التصديق وجب ان يكون في الشرع كذا لانه لم يكن في الشرع كذلك لما كان خاطبنا به العرب بلسانهم لكن ذلك باطل لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه والايمان عبارة عن التلفظ بكلمتي الشهادتين على الكرامية وعن امتثال الواجبات والاجتناب

عن المحرمات عند المعتزلة وعن مجموع التصديق والتلفظ وامتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند اكثر السلف انما عرفت هذا فنقول الايمان عبارة عن مجرد التصديق المذكور والعمل بالاركان غير داخل في مفهومه والذي يدل على خروج الاعمال عن مفهوم الايمان عطف امتثال الواجبات على الايمان في قوله تعالى والذين امنوا وعملوا الصالحات حيث عطف اعمال الصالحات عليه وفي قوله تعالى والذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اذ لو كان ترك المحرمات ملحوظا داخلا في الايمان لكان هذا تكرارا بلا فائدة وانه في كلام [illegible] وقوله وانما قوله الا قوله على طريق المجاز انا [illegible] الا جواب الا عذر وتقرير السؤال انه يقال لو لم يكن العمل بالاركان من مفهوم الايمان لما جاز اطلاق لفظ الايمان على الصلوة في قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم لكنه جائز بل واقع فان المفسرين قالوا المراد بالايمان هنا هو الصلوة الى بيت المقدس قلنا في جوابه ان معنى قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم اي ايمانكم بالصلوة الى بيت المقدس فلا يلزم ما ذكرتم وايضا لو كان المراد بالايمان هنا الصلوة لكان اطلاق الايمان والمراد الصلوة من قبيل المجاز والاصل الحقيقة وفيه نظر فان حمل الايمان هنا على الايمان بالصلوة يقتضي الاضمار وهو ايضا خلاف الاصل وقوله الايمان الا جواب لسؤال المقدر وتقرير السؤال انه يقال العمل بالاركان داخل في الايمان لقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة افضلها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق

ولا شك في انه ليس المراد ذلك لان التصديق بضع وسبعون شعبة لان اماطة الاذى
ليست شعبة من التصديق وكذا قول لا اله الا الله فان القول لا يكون شعبة من التصديق
القلبي فقد فرغ جوابه اذ معنى الحديث هو ان شعب الايمان بضع وسبعون
لا ان معنى الايمان كذا والا لكان اماطة الاذى داخلا في مفهوم الايمان لكن اماطة
الاذى غير داخل فيه وفاقا وفيه نظر فان ابا الهذيل ذهب الى ان الايمان اسم
لجميع الطاعات باسرها سواء كانت واجبة او مندوبة فيكون اماطة الاذى داخلا
في مفهوم الايمان قال

الباب الثالث

اقول الباب الثالث في الامامة وهو رياسة في الدين والدنيا عامة لشخص من
الاشخاص وانما احترزنا بقولنا عامة عن الرئيس والقاضي وقولنا لشخص عن كل
الامة احترازا عن كل الامة اذا عزلوا الامام بفسقه وفي هذا الباب مباحث البحث
الاول في وجوب نصب الامام اوجب الامامية والاسماعيلية نصب الامام
على الله تعالى عقلا واوجب المعتزلة والزيدية نصب الامام علينا بالدليل العقلي
واوجب اصحاب الحديث اي الاشاعرة نصب الامام علينا بالدليل السمعي ولم يوجب
اكثر الخوارج نصب الامام مطلقا في شيء من الاوقات سواء كان وقت الامن او وقت
ظهور الفتن لنا في اثبات هذا المطلوب ان نصب الامام واجب بالدليل السمعي وجوب نصب الامام
علينا شرعا ان الامام ... وجوبه علينا سمعا وانه ليس بواجب على الله تعالى
بيان المقام الاول وهو وجوب نصب الامام علينا بالدليل السمعي فلان نصب الامام يوجب
الا العقلي

١٥٩

دفع ضرر لا يمكن ان يندفع ذلك الضرر الا به لان البلدة اذا خلت عن رئيس قاهر يأمرهم
بالطاعات ويزجرهم عن المعاصي ويدفع بأس الظلمة عن المستضعفين استولى
على ذلك البلد الشيطان وفشا فيه الفسوق والعصيان وشاع الهرج
والمرج والهرج الفتنة والاختلاط والاضطراب وقيل الهرج
القتل كما جاء في حديث اشراط الساعة يكون كذا وكذا ويكثر الهرج قيل وما
الهرج يا رسول الله قال القتل والعلم بما ذكرنا ضروري بعد استقراء
العادات واذا ثبت ان عدم الامام سبب لهذه المضار فيكون وجوده دافعا
لهذه المضار ... دفع هذه المضار نصب الامام فيجب نصب الامام
لان دفع الضرر عن النفس بقدر الامكان باجماع الانبياء ... من
... والعقلاء ... واجب
ودفع الضرر موقوف على نصب الامام ... وما يتوقف عليه الواجب المطلق
وكان مقدورا للمكلف فهو واجب ... فيكون نصب الامام واجبا
وانما قلنا ان هذا الدليل انما كان سمعيا لانه ... وجوب دفع الضرر
عن النفس بقدر الامكان تمسك باجماع الانبياء يتوقف حجيته على السمع
فان قيل ان نصب الامام ... لا يحصل منا ...
استنكف الناس عن طاعته ... فيظلمهم
او ... تقوية الرياسة ... كما ... خرج

كثير فيتعصب لهال اليهم فيتعصى الى الضلال من الضعفاء والمساكين قلنا في الجواب
منع ان ما ذكرتم من الاحتمالات وان كانت جائزة لكنها احتمالات مرجوحة مغلوبة
لانها اذا قوبلت المفاسد الحاصلة من عدم الامام بالمفاسد الحاصلة من وجوده
كانت المفاسد الحاصلة من عدمه ازيد من المفاسد الحاصلة من وجوده وعند التعارض
يعتبر الراجح دون المرجوح فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر
كثير واما بيان المقام الثاني وهو ان نصب الامام لا يجب على الله تعالى فلما بينا انه لا يجب
على الله شيء بل الله هو الموجب لكل شيء ولما ثبت هذان المقامان فقد تم المطلوب
قال احتجت آه اقول احتجت الامامية على ان نصب الامام واجب على الله تعالى
بان نصب الامام لطف لانا نعلم بالضرورة بعد استقراء العادات ان الخلق اذا كان لهم
رئيس قاهر يمنعهم عن المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا معه الى الصلاح
وترك الفساد اقرب من حالهم لو لم يكن لهم هذا الرئيس ومعنى اللطف هو هذا و
اللطف على الله واجب قياسا على التمكين لان اللطف مع التمكين سيان في كونه
ازاحة عذر المكلف فان من اتخذ ضيافة لاناس نعلم انا اذا لم يحضر فلا
ذهب الى المضيف يخشى علم انه من سبب الضيف اليه من عدم ارادته حضور ذلك
الضيف ضيافته فكذا الله تعالى اذا اراد من العبد فعل الطاعات والاجتناب عن
المحظورات وعلم انه لا يقدم العبد على ذلك الا اذا نصب له اماما فان لم ينصب له
اماما وجب ان لا يريد منه الطاعات من المكلف وان يقول انك في ذلك حصول

الامام

من المكلف ما نصبت لاجلي اماما يمكن ان يقول ان اردت فعل الخير مني لكنك ما مكنتني
من فعله فكما ان التمكين يجب لازاحة هذا العذر يجب اللطف ايضا والجواب عنه انا
لا نسلم ان الامامة مطلقا انما تكون لطفا لو كان خاليا عن جميع جهات القبح وسلمنا
كونها لطفا لكن لا نسلم وجوب اللطف على الله تعالى كيف وقد بينا انه لا يجب عليه شيء ومع هذا
علم عدم وجوب التمكين عليه تعالى فلا يصح القياس المذكور وان سلمنا جميع المقدمات
انما يلزم لو كان اللطف الذي ذكرتموه حاصلا بان نصب الامام لطف انما يحصل بوجود
امام ظاهر قاهر وانتم لا تقولون بوجوب نصب مثل
هذا الامام ولما كان الامام الذي توجبونه فكيف يكون لطفا لم تمكن الى
الى ايامنا امام على ما وصفتم فحينئذ يلزم ان يكون الله تعالى تاركا للواجب فيكون مذموما
تعالى الله عما يقول الظالمون وهذا شيء جداول كان التحقيق في مثل هذه المسائل في
النظر بل تركناه. قال الثالث آه اقول البحث الثالث في صفات الامام من شرط الصفة
الاولى ان يكون مجتهدا في اصول الدين وفروعه حتى يكون متمكنا من اقامة الدليل
وحل الشكوك في اصول الدين والحكم والفتوى في الوقائع في الفروع الصفة الثانية
ان يكون ذا رأي وتدبير في الحرب والصلح وسائر الامور السياسية فيشتد في موضع الشدة
ويلين في موضع اللين الصفة الثالثة ان يكون شجاعا مجتمع القلب لا يجبن
عن القتال بالحرب ولا يضعف قلبه عن لقاء العدو واقامة الحدود وجمع شتا اعلموا
في هذه الصفات الثلاث وقالوا ينبغي للامام ان يكون موصوفا بها فان لم يكن موصوفا
بها

الصفة الرابعة أن يكون عدلاً في الظاهر لأن الإمام متصرف في رقاب الناس وأموالهم
وأبضاعهم فلو كان فاسقاً فربما يتصرف فيها بحسب أغراضه فيضيع الحقوق و
يندرج في ذلك كونه مسلماً بالطريق الأولى الصفة الخامسة العقل الصفة السادسة البلوغ
أما العقل فلأن الصفات ذكرنا لا تحصل للصبي وأما البلوغ فلأن الغالب على حال
الصبيان أن لا تحصل لهم تلك الصفات ولأنه لا تحصل لهم من الهيبة ما تحصل للرجال
الكاملين الصفة السابعة الذكورة فإن النساء ناقصات عقل ودين كما جاء في
الحديث والإمام يجب أن يكون موصوفاً بكمال العقل والدين الصفة الثامنة الحرية
لأن العبد مستحقر في أعين الناس مشتغل بخدمة السيد والإمام يجب أن يكون معظماً في أعين الناس
حتى يكون مطاعاً وأن لا يكون مشتغلاً بخدمة أحد حتى يحصل له الفراغ للقيام بمصالح الخلق
الصفة التاسعة أن يكون الإمام قرشياً خلافاً للخوارج وجمع من المعتزلة كما حكى
أبو ... عنهم لنا على كونه قرشياً وجهان الأول قوله عليه السلام الأئمة من قريش و
اللام في الجمع حيث لا عهد للعموم والتحقيق ... والمعنى كل الأئمة
... مصدق كل إمام قرشي وينعكس بعكس النقيض إلى كل
من لا يكون قرشياً لا يكون إماماً ... قولهم الولاة من قريش ما أقاموا
... والنقل فيه كما في الوجه الأول قال ولا يشترط أن يكون
في الأئمة العصمة وقد عرفت تفسيرها خلافاً للإسماعيلية والاثني عشرية وهم الإمامية
لنا أنا سنبين أن ... صحة إمامة أبي بكر والأمة اجتمعت على كونه غير واجب

العصمة أقول إنه غير معصوم إذ لم يكن واجب العصمة فلا تكون العصمة شرطاً
للإمامة لأنه لو كانت شرطاً لامتنع حصول الإمامة بدونها فيكون الإمام واجب العصمة
و... المشترطون للعصمة احتجوا على اشتراط العصمة بوجوه ثلاثة الأول
أن وجه الحاجة إلى الإمام هو أنه المعارف الإلهية التي لا تعلم إلا منه ...
أصحاب التعليم أو تعليم الواجبات العقلية وتقريب الخلق إلى الطاعات كما هو مذهب الاثني عشرية
وجميع ذلك لا يحصل إلا إذا كان الإمام معصوماً حتى يمكن الاعتماد على فعله وقوله
الثاني أن احتياج الناس إلى الإمام لجواز الخطأ عليهم فلو جاز الخطأ على الإمام
أيضاً لاحتاج هو أيضاً إلى إمام آخر ويلزم الدور أو التسلسل وكلاهما محال الثالث
التمسك بقوله تعالى خطاباً لإبراهيم إني جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتي قال لا ينال
عهدي الظالمين فإن الآية دلت على أن عهد الإمامة لا يصل إلى الظالم والفاسق
ظالم لقوله فمنهم ظالم لنفسه ويلزم من ذلك أن من يصل إليه الإمامة وجب أن لا يكون
فاسقاً ولا نعني باشتراط العصمة سوى ما ذكرنا وأجيب عن الوجه الأول
بمنع المقدمات أما منع مقدمات الوجه الأول فبأن يقال لا نم انحصار وجه الحاجة
إلى الإمام فيما ذكرتم سلمنا لكن لا نم أنه يلزم من ذلك وجوب العصمة بل يكفي أن يكون
عدلاً وهذا القدر لا يكفي في اشتراط العصمة وأما منع مقدمات الوجه الثاني
فبأن يقال إذا لو جاز الخطأ على الإمام لاحتاج إلى إمام آخر فإنا قد بينا أنه إذا
جاز الخطأ عليه كان الأمة زاجرة عنه فلا يكون محتاجاً إلى إمام آخر والإمام لم يقع إمامته

والجواب عن الوجه الثالث بان الآية وهي قوله لا ينال عهدي الظالمين تدل على ان شرط
الامام ان لا يكون مشتغلا بالذنوب التي يتظلم بها [illegible] العدالة لا ان شرط الامام
هو ان يكون معصوما لان ما ليس بفاسق اعم من ان يكون معصوما او لا والشرط انما
هو عدم الظلم الاعم من العصمة ولا يلزم من انتفاء الاعم انتفاء الاخص قال
الثالث آه اقول البحث الثالث فيما يحصل به الامامة اجمع الامة على ان
تنصيص الله وتنصيص رسوله وتنصيص الامام السابق على امامة شخص سبب
مستقل في حصول الامامة له واختلفوا في انه هل تثبت الامامة بالبيعة لمستعد للامامة
او استيلاء مستعد للامامة بشوكته على خطط الاسلام فقال بها ما منهما اصحاب الحديث
الا الاشاعرة والمعتزلة لحصول المقصود من الامام وهو [illegible] الفرائض [illegible]
مذهب الشيعة انه لا يحصل المقصود من الامام بها ما منهما لم يكونا مستعدين للامامة
وقد فرضنا مثاله لكن هذا خلف وقالت الزيدية كل فاطمي عالم زاهد خرج بالسيف
وادعى الامامة صار اماما وانكر الامامية حصول الامامة بالبيعة مطلقا سواء
استولى الامام بشوكته او بايعه الامة بالاختيار وقالوا لا بد ان يكون الامام منصوصا
عليه بقول الله تعالى وقول رسوله واحتجوا على ان الامامة لا تحصل بالبيعة ولا بغيرها
من الطرق سوى نص الله ونص رسوله بوجوه اربعة الاول ان اهل البيعة وهم الذين
يبايعون الامام لا تصرف لهم في امر غيرهم من احاد الامة [illegible]
مكلف [illegible] الغير [illegible] فانه لا يتمكن له التصرف في احاد الامور فلا [illegible]

الغدر

كيف يتمكن ان يكون له قدرة على ايراد الغير على التصرف في اهل المشرق والمغرب
الثاني ان اثبات الامامة بالبيعة قد يفضي الى الفتنة لاحتمال ان يبايع كل فرقة
كاهل بلد شخصا ويقع بينهم التجاذب بان يقول اهل كل بلد الامام [illegible]
منا فيفضي الى اثارة الفتنة فيفوت المقصود من الامام وهو ازالة الفتنة
بقدر الامكان الا اذا كان منصوصا عليه بقول الله او بقول رسوله فلا يلزم هذا
الثالث ان منصب القضاء لا يحصل بالبيعة فكذا منصب الامامة لا يحصل بالبيعة
لان منصب الامامة افضل واعظم واولى من منصب القضاء الرابع الامام نائب
الله ونائب رسوله فلا خلافة فيه الا بقول الله او بقول رسوله لان نيابة الغير
لا تحصل الا باذن ذلك الغير قال واجيب آه اقول واجيب عن الوجه الاول
بان ما ذكرتم منقوض بالشاهد والحاكم فان الشاهد يقدر على التصرف في المدعى
عليه والحاكم يصير بقوله قادرا على التصرف فيه وعن الوجه الثاني انه لا نم ان البيعة
تفضي الى الفتنة واحتمال بيعة كل فرقة شخصا لم لا يجوز ان يندفع تلك الفتنة
بترجيح الاعلم الاورع الاشبه الاقرب الى الرسول كما رجح الصحابة ابا بكر رضي الله عنه على
سعد بن عبادة حين قالت الانصار منا امير ومن المهاجرين امير وعن الوجه الثالث
بمنع الاصل وهو ان الحاكم اي القاضي لا يحصل بالبيعة لم لا يجوز لو اتفقوا
على جواز التحكيم خصوصا اذا خلت البلاد عن الامام فيجب حصول القضاء بالبيعة
لاصلاح الملك لا من رجع اليه في الخصومات [illegible] حصول

بالبيعة واذا بطل الاصلان ثبت العكس وهو آن الواجب انه لم لا يجوز ان يكون اختيار
الامة شخصا معينا للامامة او ظهور الشوكة واستيلاؤه على بلاد الاسلام سببا
لاشتغال ذمته باحكام الله ورسوله ودليل على كونه كذلك لكل العجز من دليل قال
الواجب اما حول البحث الرابع في امامة الذي ثبت ان الامام الحق بعد رسول الله
ابو بكر رض وخالف الشيعة في هذا القول جمهور المسلمين فانهم يزعمون ان الامام
بعد رسول الله حق لعلي بن ابي طالب كرم الله وجهه ويدل على ان الامام الحق بعد
رسول الله ابو بكر وجوه حجة الاولى قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا
الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم
الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا الآية فانه تعالى وعد بعض الصحابة بالاستخلاف في
والتمكين بدليل قوله منكم فالموعود به الاستخلاف والتمكين اما علي ومن قام بالامر
بعده كمعاوية ومروان وغيرهما او ابو بكر ومن قام بالامر وهم الخلفاء الثلثة والاول
وهو ان يكون المراد عليا ومن قام بالامر بعده باطل اجماعا فانحصر فثبت خلافة
الخلفاء الاربعة ولما اختصاص علي ومعاوية ومروان لم يكونوا من الذين آمنوا
وعملوا الصالحات فتعين الثاني وهو ان يكون المراد ابا بكر والخلفاء الثلثة فثبت خلافة
ابي بكر وهو المدعى واجاب الشيعة عن هذا الوجه بان ما ذكرتم انما يصح لو كان المراد
بالاستخلاف جعلهم خليفة اي رئيسا عاما في الدين لكن لم لا يجوز ان يكون المراد بالاستخلاف
هو معناه اللغوي فيكون المراد اكثر الصحابة ويكون معناه ليستخلفنهم ليورثنهم

ارض الكفار من العرب والعجم فيجعلهم سكانها وملوكها كما استخلف الذين من قبلهم يعني
بني اسرائيل اذ اهلك الجبابرة بمصر واورثهم ارضهم وديارهم واموالهم
والدليل على ان هذه الآية ليست مخصوصة بالخلفاء الاربعة لكان منها الذين آمنوا
وعملوا الصالحات ليس مخصوصا بهم من بين سائر الصحابة بل جميع الصحابة موصوفون
بذلك سيما عند الخصم واما حقيقة فكقوله تعالى وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم
من بعد خوفهم امنا فان تبديل الخوف بالامن وتمكين الدين لم يكن مخصوصا بالخلفاء
الاربعة بل سائر الصحابة صاروا آمنين ومكن الله دينهم بان اظهره على الدين
كله الوجه الثاني قوله تعالى ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون
وهذا خطاب مع المخلفين من الاعراب المذكورين في الآية السابقة ووجه الاستدلال
ان الداعي المذكور في الآية يفرض طاعته لقوله وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا
اليما يعذبكم عذابا اليما ليس محمد عليه السلام لقوله في الآية السابقة خطابا لمحمد عم قل لن
تتبعونا الى قتل المخلفين لن تتبعونا ولا علي لانه ما حارب الكفار ايام خلافته
ولا معاوية بعد ما لا تعلق فيتعين ان الداعي المذكور هو من كان قبل علي وبعد محمد عم
وهو المدعى واجاب الشيعة عن هذا الوجه بانا لا نسلم انه لا يجوز ان يكون محمد
عم وقوله تعالى قل لن تتبعونا لا يدل على ذلك فانه نزل في ان المخلفين لا يتبعون
محمدا عم في فتح خيبر فانهم قالوا لما مضى النبي ذرونا نتبعكم فقال سبحانه
في حقهم يريدون ان يبدلوا كلام الله اي مواعيد الله له على اخذ غنيمة

بغنيمة خيبر خالصة اذ ارادوا تغيير ذلك بان يشاركوهم فيها قل يا محمد للمخلفين
لن تتبعونا في فتح خيبر كذلكم قال الله من قبل اي قال الله بالحديبية من قبل فتح
خيبر وقبل مرجعنا اليكم ان غنيمة خيبر لمن شهد الحديبية لا تشركهم فيها غيرهم
هو ما قال ابن عباس ومجاهد وغيرهما من المفسرين وليس المراد منه ذلك انهم لا
يتبعون محمدا اصلا حيوته في حرب من الحروب فان النبي عم قد دعاهم بعد ذلك
الى غزوات كثيرة وقتال اقوام ذوي نجدة وشدة مثل اهل حنين والطائف
ومؤتة وتبوك وغيرها فلا معنى لحمل ذلك على ما بعد وفاته الوجه الثالث ان النبي
عم استخلف ابا بكر في اقامة الصلوة ايام مرضه وما عزله عن ذلك فيبقى كونه
اي ابا بكر خليفة في الصلوة بعد وفاة النبي عم لعدم عزل النبي اياه واذا ثبت خلافته
اي ابا بكر في الصلوة ثبت في غيرها مما يتعلق بالامامة من امور الشرع لعدم القائل بالفصل
واجاب الشيعة عن هذا الوجه بان النبي عم لما ثقل بالمرض كان في بيت عائشة فجاء
بلال عند صلوة الصبح و رسول الله مغمور بالمرض فنادى الصلوة رحمكم الله فقال
يصلي بالناس بعضهم فقالت عائشة مروا ابا بكر فليصل بالناس ثم ان ابا بكر لما عقد
التحريمة خرج النبي عم الى المسجد فلما احس ابو بكر بخروج النبي عم تأخر وجاء
وصلى بهم النبي فلم يكن ابو بكر مع عقد التحريمة بغير امر النبي اياه بذلك خليفة
للنبي في الصلوة سلمنا لكن تأخر وصلوة النبي عم بهم دال على عزله سلمنا
ذلك لكنه معارض بان النبي استخلف عليا على المدينة في غزوة تبوك وما عزله واذا

واذا كان خليفة على المدينة كان خليفة في الامامة لعدم الفصل وهذا اقرب بالامامة
مما ذكرتم من الخلافة في الصلوة واعلم ان الوجه الرابع فمفتي الشرح واجاب عنه
الشيعة بان هذا الخبر غير متواتر ولا صحيح عندنا فلا يقوم حجة علينا قال
الخامس آه اقول الوجه الخامس ان الامة اجمعوا على ان الامامة حق لاحد الاشخاص
الثلثة وهم ابو بكر وعلي والعباس وبطل القول بامامة علي والعباس فتعين القول
بامامة ابي بكر فقط وبيان هذا ظاهر فان الاول وهو بيان الاجماع والثاني وهو بطلان
القول بامامة علي وعباس انما لا نزاع في امامة لاحد الا هؤلاء الثلثة فمشهور مذكور
في كتب السير والتواريخ واما بطلان القول بامامة علي والعباس فلانه لو كانت
الامامة حقا لاحدهما لوجب ان ينازع ابا بكر وينازعه في ذلك ويظهر على ابي بكر
حجته ولا يرضى بخلافته فان الرضا بالظلم ظلم لكن كل واحد منهما بايعه وما نازع
ابا بكر وما خاصم ولا اظهر عليه حجته وقد رضي كل واحد منهما بامامته وبايعاه
فلو كانت الامامة حقا لواحد منهما لكان ذلك عدم المنازعة منهما معصية كبيرة وذلك
يوجب نفي العصمة واذا ثبت ان الامامة ليست حقا لهما فتعين ان تكون لابي بكر و
هو المطلوب وقالت الشيعة عليه بان الامامة كانت لعلي رضي الله عنه لان عليا ادعى
حقه لكن الامر لم يكن قادرا على طلب الامامة والتقية عند عدم القدرة
جائزة الا يرى ان النبي عم مع جلالة منصبه اعرض عن قتال مكة واتقى
بالغار استيلاء لهم وعدم قدرته فلا يتقى على علي عند استيلاء خصومه

اولى قلنا في تجويز [illegible] قولكم بعض كون علي في التقية وكان من اقوى الناس على طلب

حقه لما ادعاه على [illegible] غاية الشجاعة والشهامة وكانت فاطمة الزهراء اعلى اهل الاسلام

مع علو شأنها وبامنه قدرها زوجته لدواكثر حسنا وبد القريش وساداتهم كان

معه مثل الحسن والحسين ومثل العباس مع منصبه فان العباس قال لعلي امدد

يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عم رسول الله فلا يختلف عليك

اثنان والزبير مع غاية شجاعته سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وابو

سفيان رئيس بني مكة ورأس بني امية قال يا بني عبد مناف ارضيتم ان يلي عليكم تيم

يعني ابا بكر لانه كان ابو بكر من قبيلة تيم بن مرة ثم قال والله لاملأن الوادي خيلا و

رجلا وكثير من الصحابة كانوا مع علي حتى روي انه اجتمع عنده سبعة من اكابر الصحابة

مريدين اياه مائلين له مع الطلب فعلم بان الترك ما كان لعدم القدرة وجاء

ان الامامة حق لابي بكر دون علي بان الانصار طلبوا الامامة وقالوا منا امير

ومنكم امير فاحتج عليهم ابو بكر وعمر بقوله الائمة من قريش ومنع ابو بكر الانصار

من طلب الامامة لكن لم يستطع ابا بكر او [illegible] في نفسه وخديعته [illegible] اولى

واحرى لانه كان ابو بكر شيخا ضعيفا [illegible] قليل [illegible] بل لانه

لانه كان مقدما على الصحابة في الفضائل ولكن [illegible] قالت الشيعة [illegible]

انه وان كان مع اكابر الصحابة لكن جميع العوام كانوا مع ابي بكر وهم يريدون [illegible]

عشرين الفا من العدد [illegible] لكن [illegible] الفتنة في زمان عدم استقرار الدين

148

وكان من الاعداء وايضا انكار اكابر الصحابة امامة ابي بكر واجتماعهم على امامة علي بدل

على ان الامامة حق له دون غيره لانه ثبت بقول [illegible] وانكار ابي بكر الانصار

في الامامة فلا دليل على ان الامامة حق له دون غيره بل انما نازعهم لاجل القريش

متمسكا بقول النبي عليه السلام الائمة من قريش وكل احد من الامة لا يرضى بالظلم ان قدر

على دفعه بوجه وانما لم ينازعهم علي لانه كان في [illegible] مشغولا بامر النبي عليه السلام فانه

منذ توفي النبي الى ان دفن وقبر [illegible] فعلوا ما فعلوا قال احتجت أقول

احتجت الشيعة على امامة علي كرم الله وجهه بوجوه من سنة الاول قوله تعالى انما وليكم الله

ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون

ووجه التمسك به ان المراد بالولي [illegible] لان الناصر كقوله والمؤمنون والمؤمنات

بعضهم اولياء بعض والمتصرف كقوله عليه السلام السلطان ولي من لا ولي له وقوله عليه السلام

ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل دون غيرهما من معاني الولي

تقليلا للاشتراك [illegible] الاشتراك

اقل لكان اقرب الى الاصل فاذا ثبت ان المراد [illegible] معناه الناصر او

المتصرف والاول [illegible] الناصر [illegible] لان [illegible] الحصر باتفاق

ائمة اللغة [illegible] يصير معنى الآية ناصر المؤمنين [illegible] الله ورسوله والشخص

المتصف [illegible] وذلك غير سديد لعدم اختصاص النصر بالمذكورين في الآية لان

جميع الصحابة كانوا ناصرين للمؤمنين فتعين ان يكون [illegible] بالولي المتصرف

او المتصرف و بطل كون المراد منها الناصر تعين ان المراد منها المتصرف والاولى بالتصرف فيثبت
ان المؤمن الموصوف بالاوصاف المذكورة في الآية يستحق التصرف والاولوية بالتصرف والمفسرون
ذكروا ان المراد من ذلك المؤمن علي بن ابي طالب كرم الله وجهه لان عليا كان يصلي فسأله
سائل شيئا فاعطاه خاتمه حال كونه راكعا فنزلت هذه الآية فيكون
المؤمن المستحق للتصرف والاولوية بالتصرف عليا بحكم الآية والمؤمن المستحق للتصرف والاولوية
بالمسلمين سواه ليس ... فثبت ان عليا هو الامام وسواه خطأ وتوجيه التمسك بهذه الآية
المذكورة في التمسك بقوله عم من كنت مولاه فعلي مولاه ان من كنت متصرفا والاولى به
والباقي عليه فعلي متصرف فيه واولى عليه والنبي عم كان متصرفا في جميع المسلمين
واولى عليهم فيكون علي ايضا كذلك فيكون اماما وسواه خطأ قال الثالث آه اقول الوجه
الثالث التمسك بقوله عم لعلي رض انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي
وكان هارون خليفة لموسى لقوله تعالى قال لاخيه هرون اخلفني في قومي فيكون
علي ايضا خليفة للنبي لان منزلته عند النبي منزلة هرون عند موسى الا ان الوجه ...
وعلى سواء ان هارون توفي قبل موسى عم وعلي عاش بعد النبي عم وهارون لو عاش
بعد وفات موسى لكان خليفة لموسى لان الغرض من الاستخلاف رعاية مصالح الرعية و
ذلك بعد الموت اهم من رعايتها وقت الغيبة فكونه للاستخلاف ولا بعد الموت
فغير ممكنة قال الثالث آه اقول هذا الوجه ضعيف ... قال الرابع آه
الوجه الرابع سواء ان هذا جمهور بعد النبي عم على امامة ... الاختلاف ...

ابوبكر

١٣٧

المذكورة فقها في اصول الدين فلان اكثر فرق المتكلمين ينسبون اليه انفسهم اما المعتزلة
فظاهر انتسابهم اليه واما الاشاعرة فلان الاشعري كان تلميذ الجبائي المنتسب
الى علي واما اصحاب الشيعة الزيدية فيسندون اصول قواعدهم اليه لانه ذكر في خطبه
من اسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر واحوال المعاد ما لم يوجد في
كلام احد من الصحابة والحكماء يعظمونه غاية التعظيم لانه كان يعرف العلوم الدقيقة
مثل الحكمة والنجوم واسرار الغيب لانه فسر كثيرا من المواضع المتعلقة بالعلوم من
القران فعلمها ابن عباس سيد المفسرين واما انه كان مقدما في فروع الدين فان الفقهاء
ياخذون بقوله وقد قال عم اقضاكم علي والاقضى يجب ان يكون اعلم في فروع
الدين كما هو مذكور في كتب الفقه في باب ادب القضاء واذا كان اعلم كان افضل لقوله
تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون واما السنة فلان كثيرا من الاحاديث
كحديث الطير وحديث خيبر وردت بما يدل على كونه افضل واما التمسك بحديث الطير
وهو قوله عم اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي هذا الطير فجاء علي فاكل معه
فوجهه ان يقال ان عليا بحكم الحديث احب خلق الله اليه وكل من كان احب اليه كان
اعظم ثوابا عند الله لان المراد بمحبة الله للعباد ارادة الثواب في حقهم وكل من كان
كذلك كان افضل ... واما التمسك بحديث خيبر وهو ان النبي عم بعث ابا بكر
الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر فرجع منهزما فبات رسول الله ... فلما اصبح
خرج الى الناس ومعه الراية وقال عم لاعطين هذه الراية رجلا يحب الله ورسوله

ثم

يحبه الله ورسوله كرار غير فرار فتعرض له المهاجرون والانصار فعلم انه لعلي فقيل
انه ارمد العينين فتفل في عينيه ودفع اليه الراية فهو ان يقال ان هذا الحديث يدل
على ان صفة الكرار وصفات الكمال ثابتة لابي بكر وعمر وعلي انه عليا كان افضل منهما الا ترى
ان سلطانا لو ارسل رسولا في مهم ثم علم بكونه لم يكن الرسول لذلك المهم اهلا فتبع رأي السلطان
فبعث السلطان لا ينبغي الا لذلك المهم رسولا آخر كان حقيقا بحاله بالامر وغيرها النقص
ان معنى الصفات كانت ثابتة في الرسول الاول وان الرسول الثاني افضل من الرسول الاول
مكرا فيها ولا كان على افضليتهما فعلوا فضل الله يعطي العلم بالفضل فقد ثبت بهذه
الوجوه ان عليا افضل الامة وان الافضل يجب ان يكون اماما قال لان الامام متبوع لغيره
ملوم لكن افضل من غيره الا لانجاز تقضي فيما سوى الحلم منه وهو مستقيم
ونراها فثبت انه علما سواه اماما هو الاول قلت والجواب عن الوجه الاول
سواء لم الاخوان يكون المراد بالولي سوالنا قوله ان كلمة انما للحصر لاحتجاج نفي
المؤمنين الشخص المذكور في الآية والسنة في العموم النص الا جميع الصحابة كانوا انامر من
للمؤمنين قلنا عدم النص غير مسلم ثم ان المراد بالذين امنوا علي وحده لان الجمع
الجمع على الواحد ستعد بل المراد على و الكافة من الخلفاء الراشدين وقالت الشيعة على
الجواب بان الشيطان ول وهو منع عدم النص منع يشهد به كتب الاحاديث
والتفاسير والتواريخ والسير والمنع الى غير متوجه اي حمل الجمع على الواحد المعظم
جائز بل واقع وذلك اكثر من ان يحصى ان يكون المراد عليه الكافة وقوله وهم راكعون

١٤٧

حال من الذين امنوا وايتاء الزكوة في صفة حال مخصوص بعلي وليس كذلك اما سابقا
والا فلان قوله وهم راكعون يجاز ان يراد به وهم يخشعون فيلزم ارتكاب
مجاز وتكرار ومجاز خلاف الاصل وفي الوجه الذي ذكرناه فلا يلزم الارتكاب
مجاز اي قلنا ان اطلاق الجمع على الواحد المعظم مجاز وهو غير معلوم فيكون ما ذكرنا
ارجح واولى والجواب عن الوجه الثاني ان المراد من قوله لعلي انت مني بمنزلة هرون
من موسى تشبيهه علي بهرون في الاخوة والقرابة اي كان اقرب الناس الى موسى في الاخوة
والقرابة هرون فكذلك اقرب الناس الى النبي في الاخوة والقرابة علي لا التشبيه
بهرون في جميع الوجوه حتى يلزم من ذلك ان يكون خليفة للنبي وقالت الشيعة
على هذا الجواب بان النبي عم قال ان منزلة علي مني بمنزلة هرون من موسى الا انه
لا نبي بعدي وهو استثناء النبوة يقتضي عموم الا انه لا نبي بعدي ولو كان كذلك يلزم ان يكون علي
منزلته في جميع الامور الا في النبوة ومن جملة تلك الامور الخلافة فيلزم ان يكون
علي خليفة النبي عم والجواب عن الوجه الثالث ظاهر مما مر من الشرح والجواب
عن الوجه الرابع انا لا نسلم بطلان القول بامامة ابي بكر قوله لان الامام يجب ان يكون
واجب العصمة وان يكون منصوصا عليه قلنا الكلام عليها قد مر سابقا ذلك لكن
لا نسلم عدم ورود النص في شان ابي بكر كيف وقد روي عن عائشة رضي الله عنها انها
قالت قال الرسول عم في مرضه ادعي لي ابا بكر اباك واخاك حتى اكتب كتابا فاني اخاف
ان يتمنى متمن او يقول قائل انا اولى ويابى الله والمؤمنون الا ابا بكر فان هذا النص

فرع حق لولاة ابي بكر وقالت الشيعة على هذا الوجه بانا قد بينا وجوب عصمة الامام وانتم
ان ابطلتم ذلك باجماعة ابي بكر فعدم وجوب العصمة انما يثبت لو ثبت امامة ابي بكر لكن
امامة ابي بكر انما تثبت لو بطل وجوب العصمة فيلزم الدور ولا عدم ورود النص في شان
ابي بكر فلانه لو كان كذلك لما كان توقف الامر على البيعة معصية ظاهر انما ولما النص للرسول
عن عثمان في هذا المرض فلا يخفى على الفطن الاعتراض عليه وعن الوجه الثاني بان النبي عليه السلام
يجب عليه رعاية الاصلح في امر الامامة تكميلا للدين واشفاقا على امته لكن لا نسلم ان التنصيص
على واحد معين بالامامة كان اصلح فان تفويض الامر الى المكلف لعله كان اصلح للامة
لم قلتم انه ليس كذلك وقالت الشيعة على هذا الوجه ان التنصيص شك في انه ازالة
الفتنة ودفع الخصومة اقوى واتم فلا معنى لقولكم ان التفويض اصلح قال
وعن السادس أن اقول والجواب عن الوجه السادس بان ما ذكرتم من الفضائل في حق
علي معارض بمثلها من الفضائل في حق ابي بكر والدليل على افضلية ابي بكر الكتاب والسنة
اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله والمراد بالاتقى هنا اما ابو بكر او علي
باتفاق المفسرين ولا يمكن ان يكون عليا لانه وصف الاتقى بقوله وما لاحد
عنده من نعمة تجزى ان يكون ذلك الاتقى هو هو فانه لا يكون لاحد عنده من نعمة تجزى
اذا كان كذلك فلا يكون ذلك الاتقى عليا لانه غير موصوف بهذه الصفة لانه نشأ
في تربية النبي وانفاقه وذلك نعمة تجزى ولما لم يكن علي بذلك الاتقى عليا يكون المراد به
ابا بكر فيكون ابو بكر هو الاتقى وكل من كان اتقى كان عند الله اكرم وافضل لقوله تعالى ان

يؤتي ماله يتزكى

اكرمكم

اكرمكم عند الله اتقاكم واما السنة فقوله عليه السلام في صفة ابي بكر ما طلعت الشمس ولا غربت على احد
بعد النبيين والمرسلين افضل من ابي بكر فيلزم ان لا يكون غيره افضل منه فلا يكون علي افضل
منه فيكون افضل من علي لانهما اما او ان متساويين اجماعا وكذا قوله عليه السلام لابي بكر وعمر
هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقالت الشيعة على هذا الجواب
بان ما ذكرتم من الكتاب لا يدل على افضلية ابي بكر لانا لا نسلم الاجماع على ان المراد بالاتقى
في هذه الاية اما ابو بكر او علي لانه روى الواحدي في تفسيره باسناده المرفوع الى عكرمة وابن
عباس ان رجلا على عهد رسول الله كانت له نخلة فرعها في دار رجل فقير وصاحب النخل
اذا صعد النخلة ليأخذ منها الثمر فربما سقطت ثمرة فيأخذها صبيان الفقير فنزل
الرجل من نخلته حتى يأخذ الثمر من ايديهم فان وجدها في فم احدهم ادخل اصبعه
حتى يخرج الثمرة من فيه فشكا الفقير الى النبي عليه السلام ما يلقى من صاحب النخلة فقال النبي
للفقير اذهب ولقي رسول الله صاحب النخلة وقال له اعطني نخلتك المائلة التي فرعها
في دار فلان ولك بها نخلة في الجنة فقال الرجل للنبي ان لي نخلا كثيرا وما فيها نخلة اعجب
الي ثمرة منها فكيف اعطيكها ثم ذهب الرجل في شغله فقال رجل كان يسمع كلام النبي عليه السلام
يا رسول الله اتعطيني ما اعطيت الرجل يعني النخلة التي في الجنة ان انا اخذتها فقال
له النبي عليه السلام نعم فذهب الرجل ولقي صاحب النخل فساومها منه فقال اشعرت ان
محمدا اعطاني بها نخلة في الجنة فقلت له يعجبني ثمرها وان لي نخلا كثيرا وما فيها نخلة
اعجب الي ثمرا منها وقال الرجل لصاحب النخلة اتريد بيعها قال لا الا ان اعطى ما لا اظنه

اعطني فقال فما منا لك قال اربعون نخلة فقال الرجل لصاحب النخل جئت بعظيم تطلب
بنخلتك المائلة اربعين نخلة ثم قال الرجل انا اعطيك اربعين نخلة فقال له صاحب النخل
اشهد ان كنت صادقا فمر الرجل الى اناس فدعاهم واشهد لصاحب النخل باربعين
نخلة ثم ذهب الى النبي ص فقال يا رسول الله ان النخلة قد صارت في ملكي فهي لك فذهب رسول الله
ص الى دار الفقير فقال له النخلة لك ولعيالك فانزل الله سورة والليل اذا يغشى
السورة وعن عطاء انه قال اسم الرجل ابو الدحداح فاما من اعطى واتقى هو ابو الدحداح
واما من بخل واستغنى صاحب النخل وقوله لا يصليها الا الاشقى المراد به صاحب النخل وقوله
وسيجنبها الاتقى هو ابو الدحداح وكان النبي ص يمر بذلك البستان الذي اعطاه
ابو الدحداح وفيه النخل العالية وعذوق دانية فيقول عذوق وعذوق لابي الدحداح
في الجنة ولما كان كذلك فما ادعاه من الاجماع ان المراد من الاتقى هو الشخص المذكور يبين
يكون باطلا سلمنا ان المراد هو هو لكن لا نم ان المراد ابوبكر لا يجوز ان يكون علي بقوله
لان من صفة الاتقى انه لا يكون لاحد عنده من نعمة تجزى وعلي ع لما كان كذلك لانه نشأ في
تربية النبي ص وانفاقه وذلك نعمة تجزى تعلق لا نم ذلك فان جميع ما انعم به النبي ص على علي
ما بلغ عشر ما انعم به ابو طالب وزوجته فاطمة بنت اسد على النبي كما يشهد له كتب الاحاديث
والاخبار المشتملة لاحوال النبي ص منا وصغر الى الكبر ولما كان كذلك فلا يكون انفاق
النبي على نعمة تجزى فان ذلك كان مكافاة نعم ابي طالب وزوجته فلا تقتضي مجازاة
اخرى سلمنا ذلك لكن لم لا يكون المراد من قوله وما لاحد عنده من نعمة تجزى هو ان لا يكون لاحد

عنده من نعمة تجزى في حقها اعم من ان يكون ذلك الاحد من المؤمنين ام لا فلا نم ان ابابكر كان
بهذه المثابة لجواز ان لا يكون لاحد عنده من نعمة تجزى وان كان المراد به ان لا يكون من المؤمنين
له نعمة تجزى كما دل عليه سياق الآية لانه لم يفعل الا ما يفعل من ايتاء المال وانفاقه في
سبيل الله استبعادا لمكافاة عليها ولا يسد بما عند احد من الخلق الا ابتغاء
وجه ربه الاعلى فلا نم انه لا يجوز ان يكون المراد به عليا وكونه ممن نشأ في انفاق النبي
لا يقتضي ذلك لان النبي من الموفقين لو جاء الصدق فتبين بطلبه وهو يوثر ان المراد ما ان نعني
هو علي قوله تعالى ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا الآية سلمنا
ان المراد به ابو بكر لكن الاتقى ههنا بمعنى التقي وذلك جائز كما قال طرفة تمنى رجال ان
اموت وان امت فتلك سبيل لست فيها باوحد دون افعل التفضيل لانه لو
كان افعل التفضيل يلزم ان يكون المراد به الاتقى من جميع المؤمنين فيلزم ان يكون ابوبكر
افضل من النبي وهو باطل ولما كان كذلك فلا يلزم منه الافضلية لان الله تعالى قوله
ان اكرمكم عند الله اتقيكم هو ان الافضل هو الذي يكون اتقى من جميع المؤمنين وهو الذي
فان قلت انا لا نجوز ان يكون المراد به افعل التفضيل لانه لو كان المراد به هو
ان يكون اتقى من جميع المؤمنين لعله لو كان المراد به هو ان يكون اتقى من بعض المؤمنين
فذلك جائز قلت سلمنا جوازه لكن لا يلزم منه الافضلية على جهة ان الاولى ان لا نم
ان عليا داخل في ذلك حتى يكون ابو بكر افضل منه الى ان الاكرم عند الله هو الذي
اتقى من جميع المؤمنين قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم لا الاتقى من بعض المؤمنين وكان قوله

١٧٠

[illegible]

ما طلعت الشمس الحديث فلانه لا يقتضي صحته لا يدل على افضلية ابي بكر فطلعة الا انه
اخبر بلفظ الماضي فيجوز ان يكون وقت ورود النص ابو بكر افضل من علي وفي وقت
الاخبار علي افضل من ابي بكر والثاني ان الحديث الثاني غير صحيح ولا متواتر عندنا فلا يقوم
حجة علينا بل نقول ان الحديث الاول ايضا غير صحيح فانا تتبعنا الصحاح الستة وكتاب
رزين فما وجدناه في شيء منها مع ان جامع مصنف الكتب اهل السنة قال اي حسن اقول
المد ربع الصاع والنصيف نصفه ومعنى قوله عم ما بلغ مد احدهم
ولا نصيفه ما بلغ هذا القدر اليسير من طعامهم ولا نصفه وباقي
هذا البحث ظاهر غني عن الشرح والمراد من المخاطبين ما نقل
في حق ابي بكر وعمر وعثمان وغيرهم من الصحابة وهي
مما مليناه وناولناه مذكور في كتاب
نهاية العقول ومن اراد الاطلاع
عليها فليطالعها
تم

[illegible]

[illegible]

اتممت كتابة هذا الكتاب في ... وقت العصر في يوم ... [illegible]
على يد ... [illegible] ... وعافاه الحرية